المملكة العربية السعودية

وزارة التعليم العالي

جامعة أم القرى

كلية الدعوة وأصول الدين

قسم العقيدة

الدراسات العليا

الجنيد بن محمد وآراؤه العقدية والصوفية

عرض ومناقشة

رسالة لنيل درجة الماجستير في العقيدة

إعداد الطالبة: نوال بنت عبد السلام بن إدريس فلاته

الرقم الجامعي(٤٢٤ ٨٠٢ ٥٢)

إشراف

الدكتور: لطف الله بن ملا خوجه

الأستاذ المشارك بقسم العقيدة بجامعة أم القرى

١٤٢٩هـ


بسم الله الرحمن الرحيم

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

ملخص الرسالة.

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله... وبعد.

فهذه رسالة بعنوان: الجنيد بن محمد وآراؤه العقدية والصوفية عرض ومناقشة. لنيل درجة الماجستير، مقدمة من الباحثة: نوال بنت عبد السلام فلاته.

تعرض هذه الرسالة آراء الجنيد الاعتقادية والصوفية وتناقشها في ضوء مذهب السلف، مع ذكر ترجمة له؛ بهدف إظهار حقيقة ما يذهب إليه الجنيد الصوفي الذي نال قبول الصوفية حتى انتسبوا إليه ولقبوه بسيد الطائفة، واعترف بفضله بعض أهل السنة، وطعن فيه آخرون.

وقد قامت الباحثة بتقسيم الرسالة إلى مقدمة وتمهيد وثلاثة أبواب وخاتمة، كالآتي:

– المقدمة: وتحتوي على أهمية الموضوع، وسبب اختياره، وخطة الرسالة.

– التمهيد: ويعرض أقوال الجنيد ومنزلته بين المصادر السنية والصوفية.

– الباب الأول: يتكلم عن سيرة الجنيد الذاتية، ويحتوي على خمسة فصول.

– الباب الثاني: يعرض آراء الجنيد الاعتقادية، ويحتوي على أربعة فصول.

– الباب الثالث: يعرض آراء الجنيد الصوفية، ويحتوي على أربعة فصول.

وقد استخلصت الباحثة من المباحث السابقة النتائج التالية:

– إن تلقي الجنيد للعلم الشرعي هو الذي ميزه عن بقية الصوفية؛ فكان سبباً في ميله إلى الاعتدال في كثير من القضايا التي انحرف فيها الصوفية؛ وهذا بدوره أكسبه تقديراً في نفوس كثير من أهل السنة.

– إن بعض الصوفية استغل مكانة الجنيد عند الصوفية، وعند أهل السنة، فنسب إليه من الكلام ما لم يقله تعمداً وكذباً؛ لترويج بعض الأفكار.

– إن تبرئة الجنيد من الفكر المنحرف، لا يعني أنه سلم من الوقوع في الأخطاء العقدية والسلوكية، بل وقع فيها على نحو ما ذكرته الباحثة في موضعه.

إعداد:	المشرف على الرسالة:
نوال عبد السلام فلاته	الدكتور لطف الله خوجه

﴿ In The Name Of Allah The Benefcent The mercifil ﴾

In The name Of Allah, Draise bet Allah and may The benedictions and peace of Allah be on his messenger.

Summary"

This Essay entitled: The discussion of Al Jonaid Bin Mohamed religious and sophy openions submi Tted by: Nawal Abdusalam Falatah. For fulfllment of The requirement for master degree. This essay includes The biography of Al Jonaid and discusses his religions and sophy openions aiming to declare his Thoughts and believes That was strongly accepted by sophist to The limit That They called him The master of Their party, These openions was also appreciated by others. The essay is arranged by The essayist to include an introduction, preliminary discussion, Three separate chapters and conclusion on as follows:

- In Tro duct ion: includes The importance and reasons for selecting This subject and The plan of The essay.

- pre lime nary discussion: includes The openions of Al Jonaid and his position in between The sonnies and sophists sources.

- First chapter: includes The biography of Al Jonaid and it is divided in to fve parts.

- second chapter: includes The religious openions of Al Jonaid and it is divided in to four parts.

- Third chapter: includes The sophists openions of Al Jonaid and is divided in to four parts.

At The end, The essayist came to aconclusio That: - The moderation of Al Jonaid in many subjects where The sophist went to extremes was strongly appreciated by alot of sonna people This moderation was due to his study of religious signs That made him outstanding in between sophists.

Some sophists misused The prominent position of Al Jonaid in between sonna and sophists to pro pogate Their Thoughts and believes Throughs relating Thoughts untruely to him Despite of being away from The extreme ThoughTs of Al Jonaid and believes That was untruely related to him he was not away from some religious and be havioral faults related to him That was declared in This essay.

المقدمة

الحمد لله الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولوكره المشركون، وأصلي وأسلم على المبعوث رحمة للعالمين، الذي جاء بالحنيفية السمحاء بيضاء نقية، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم...وبعد.

فإن المنهج القويم والصراط المستقيم هو إتباع شرعة خاتم النبيين وإمام المرسلين، والاهتداء بهدية والتأسي بسنته، وقد خالف كثير من المبتدعة ومنهم الصوفية هدي النبي ﷺ، محتجين بتقليد أسلافهم من العباد والزهاد، فإذا أُخبر أحدهم بأن ما يفعله بدعة لم يكن عليه سيد المرسلين، احتج بفعل الشيخ فلان والشيخ علان، وما علم أن أقوال وأفعال الشيخ فلان والشيخ علان ليست حجة ما لم توافق الكتاب والسنة.

ومن هذا المنطلق جاءت أهمية تسليط الضوء على آراء المشايخ الأوائل الذين يعتد بهم المتأخرون من الصوفية؛ لمعرفة مدى موافقتها للكتاب والسنة.

والجنيد بن محمد من أبرز مشايخ الصوفية وكبرائهم؛ ومعظمهم يدعي انتساباً إليه واقتداءً به، فدراسة آرائه من الأهمية بمكان.

وقد عرفتُ الجنيد من خلال كتب الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى، وتكونت لديّ فكرة إيجابية عنه لا يعكرها شيء..فهو الشيخ العابد الزاهد المتمسك بالكتاب والسنة..حتى أوقفتني كلمة للدكتور لطف الله خوجه حفظه الله وهو يوجهني إلى اختيار موضوع للبحث يتعلق بالذين اتُّهموا بالزندقة وعدّد بعض الصوفية وذكر منهم الجنيد، فتملكني العجب والذهول:الجنيد يُتهم بالزندقة؟!!..وأصبحت في أمره بين الشك واليقين..حتى قررت البحث في هذا الموضوع للتأكد من حقيقة ما اتهم به.

أهمية الموضوع وسبب اختياره

١- تبرز أهمية دراسة هذا الموضوع في أن الجنيد لم يكن صوفياً عادياً؛ ففي الوسط الصوفي، كان إماماً لطريقتهم وسيد طائفتهم، وفي وسط أهل السنة والجماعة نال تقدير واحترام كثير منهم.

٢- أن هذه الشخصية يُحاط بها غموض من جانب كثير من الناس بسبب

ما نُسب إليه من أقوال وأفعال متناقضة ظاهر بعضها المخالفة الصريحة للدين، وظاهر بعضها الآخر الإتباع لشرعة سيد المرسلين، فكان لابدّ من معرفة إلى أيهما كان ينتمي الجنيد، إلى الإتباع أم إلى المخالفة؟

٣- ما ذهب إليه بعض المستشرقين من أن التصوف الإسلامي مدين للفلسفة الهندية من جهة، وللقبالة اليهودية والرهبنة النصرانية والغنوصية الأفلاطونية الحديثة من جهة أخرى، وأن الذي جمع هذه العناصر كلها ومزجها مزجاً تاماً في التصوف هو أبو القاسم الجنيد؛ لذلك يجب أن تتجه إليه عناية الباحثين، فكان لابدّ من معرفة مدى صحة ما ذهب إليه هذا المستشرق[1].

٤- أنه رغم هذه المكانة التي احتلها الجنيد إلا أن آراءه الاعتقادية والصوفية على حدٍّ سواء لم تحظ بدراسة مستقلة حسب علمي.

٥- أن في دراسة هذا الموضوع عرضاً لآراء الجنيد في ضوء الكتاب والسنة، لمعرفة مدى موافقته أو مخالفته لهما، من باب دعوة الصوفية المعاصرين الذين يدعون انتساباً إليه واقتداءً به.

ولهذه الأهمية أردت أن يكون موضوع رسالتي:(الجنيد بن محمد المتوفى سنة٢٩٨هـ وآراؤه العقدية والصوفية عرض ومناقشة).

فالله أسأل التوفيق والسداد والرشاد.

الدراسات السابقة لهذا الموضوع

حاصل ما اطلعت عليه من الدراسات السابقة التي تكلمت عن الجنيد بصورة مستقلة، وجدت أنها تهتم بدراسة بعض جوانب التصوف عنده، ومن هذه الدراسات:

- حال الفناء بين الجنيد والغزالي. وهو بحث مقدم لنيل درجة الماجستير من الباحث: مجدي محمد إبراهيم. جامعة الزقازيق. ١٩٩٣م.

وقد اهتم الباحث بدراسة ما يتعلق بجانب الفناء عند الجنيد، ومقارنته بما عند الغزالي.

---

(١) انظر: في التصوف الإسلامي وتاريخه، نيكلسون، ترجمة أبي العلا عفيفي: ص ح، مقدمة المترجم.

- **نظرية المعرفة عند الجنيد البغدادي، دراسة مقارنة. محمد نور صمد كمباء. رسالة دكتوراة. جامعة الأزهر، ١٤١٥هـ.**

وقد اهتم الباحث فيها بدراسة وتحليل أقوال الجنيد ومواقفه المتعلقة بجانب المعرفة فقط.

- ومن المؤلفات التي اهتمت بالجنيد وجمع آثاره:
- **كتاب تاج العارفين. سعاد الحكيم.** وقد قدمت فيه المؤلفة نبذة مختصرة عن حياة الجنيد، تخللها دراسة لجانب التوحيد عنده، وقد حاولت المؤلفة جمع كل ما نُسب إلى الجنيد من كتب ورسائل وأقوال.
- **رسائل الجنيد. جمال رجب سيدبي.** وقد حاول المؤلف فيه أن يحقق المخطوطات المنسوبة إلى الجنيد، وألحق في نهايته بعض الأقوال المنسوبة إليه.
- **الإمام الجنيد والتصوف في القرن الثالث الهجري. زهير ظاظا.** وقد سلط المؤلف الضوء على بعض الجوانب المتعلقة بشخصية الجنيد، وأورد بعض التساؤلات المهمة؛ فاتحاً الباب للقاريء كي يبحث ويحكم بنفسه.

هذا ولم يحظ الجنيد بدراسة مستقلة تجمع بين ترجمة وافية لشخصيته، وعرض لآرائه الاعتقادية والصوفية على حدٍّ سواء، وتناقشها في ضوء مذهب السلف، وهذا حسب علمي.

الخطة التي اتبعتها في هذه الرسالة

جعلت الرسالة تتكون من مقدمة وتمهيد وثلاثة أبواب وخاتمة وفهارس، كما يلي:

- **المقدمة:** وتحتوي على أهمية الموضوع وسبب اختياره وخطة البحث.
- **التمهيد:** الجنيد بين المصادر السنية والصوفية.
- **الباب الأول: سيرة الجنيد الذاتية:** ويحتوي على خمسة فصول:

الفصل الأول : عصره الذي عاش فيه: وتحته أربعة مباحث:

- المبحث الأول: الحالة السياسية.

- المبحث الثاني:الحالة الاجتماعية.
- المبحث الثالث:الحالة الدينية والفكرية.
- المبحث الرابع:الحالة العلمية والثقافية.

الفصل الثاني : نشأته وحياته: وفيه ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول : اسمه ونسبه وكنيته ولقبه .
- المبحث الثاني : مولده ونشأته .
- المبحث الثالث : وفاته .

الفصل الثالث : مشايخه وتلاميذه: وتحته ثلاثة مباحث :

- المبحث الأول : مشايخه .
- المبحث الثاني : أقرانه .
- المبحث الثالث : تلاميذه .

الفصل الرابع : سيرته العلمية: وتحته أربعة مباحث :

- المبحث الأول : طلبه للعلم ورحلاته وتنقلاته.
- المبحث الثاني : مكانته العلمية.
- المبحث الثالث: ثقافته .
- المبحث الرابع : آثاره ومدى صحة نسبتها إليه .

الفصل الخامس : أخلاقه وأقوال العلماء فيه: وتحته ثلاثة مباحث :

- المبحث الأول : أخلاقه ومزاياه .
- المبحث الثاني : ثناء العلماء عليه .
- المبحث الثالث : حقيقة ما تعرض له من تهم .

الباب الثاني : عقيدة الجنيد: ويحتوي على أربعة فصول :

الفصل الأول : مفهوم الإيمان عند الجنيد: ويحتوي على تمهيد وثلاثة مباحث :

– التمهيد : في مبنى الإيمان عند الجنيد .

– المبحث الأول : علاقة أعمال الجوارح بالإيمان .

– المبحث الثاني : موقفه من مرتكب الكبيرة .

– المبحث الثالث : مسألة زيادة الإيمان ونقصانه .

الفصل الثاني : الصفات الإلهية: ويحتوي على ثلاثة مباحث :

– المبحث الأول : معرفة الله تعالى .

– المبحث الثاني : أسماء الله تعالى الحسنى .

– المبحث الثالث : صفات الله تعالى العليا :

– أولاً : صفة الوحدانية .

– ثانياً : صفة الخلق والقدم .

– ثالثاً : صفة العلم .

– رابعاً : صفة المشيئة .

– خامساً : صفة المعية والقرب .

– سادساً : صفة المحبة .

– سابعاً : رؤية الله تعالى .

الفصل الثالث : قضايا الإيمان: وفيه ستة مباحث :

المبحث الأول: الإيمان بالملائكة .

المبحث الثاني : الإيمان بالكتب .

المبحث الثالث : الإيمان بالرسل .

المبحث الرابع : الإيمان باليوم الآخر .

المبحث الخامس : الإيمان بالقضاء والقدر .

المبحث الأول: موقف الجنيد من الفناء .

المبحث الثاني: موقف الجنيد من الحلول والاتحاد والوحدة.

المبحث الثالث: موقف الجنيد من الشطح.

المبحث الرابع: موقف الجنيد من القول بسقوط الأعمال.

المبحث الخامس: الجنيد والمصطلحات الصوفية.

الخاتمة : وتحتوي على أهم النتائج، والتوصيات.

ملحق يتعلق بتراجم بعض الأعلام المذكورين في الرسالة.

الفهارس:

١- فهرس للآيات القرآنية.
٢- فهرس للأحاديث النبوية.
٣- فهرس للأعلام.
٤- فهرس للمراجع.
٥- فهرس للموضوعات.

منهجي في الرسالة

استخدمت في هذه الدراسة: ١- المنهج الاستقرائي، وذلك بتتبع أقوال الجنيد المتناثرة في ثنايا الكتب، وأهمها كتب التصوف وكتب التراجم والتاريخ وكتب التفسير وكتب الرقائق، وقد استفدت كثيراً من الكتب التي اهتمت بجمع أقوال الجنيد، ووجدت فيها ما وفر لي كثيراً من الوقت والجهد، واعتمدت على كتاب تاج العارفين للدكتورة سعاد الحكيم في الرجوع إلى معظم مخطوطات الجنيد.

٢- المنهج التحليلي: وذلك في عرض أقواله وتحليلها، وقد استعنت بأقوال الشراح لكلام الجنيد.

٣- المنهج النقدي: وذلك في تصويب ما اتضح لي فيه الصواب، وتخطئة ما اتضح لي فيه الخطأ من أقواله مستدلة على ذلك ما استطعت بالكتاب والسنة، وأقوال السلف الذين نقدوا الجنيد في بعض أقواله، أو نقدوا الفكرة التي يذهب إليها.

وقد راعيت في هذه الدراسة الأمور التالية:

١- عزوت الآيات القرآنية التي مرت بي سواءً في العرض أو في الاستدلال إلى سورها.

٢- خرّجت الأحاديث والآثار من مصادرها الأصيلة، وأشرت إلى من حكم عليها بالصحة أو الضعف إن وُجدت في غير الصحيح.

٣- جمعت أقوال الجنيد من المصادر التي نقلتها مباشرة ما استطعت.

٤- في معرض الاستشهاد بأقوال السلف حرصت قدر الإمكان على الرجوع إلى المصادر المتقدمة في ذكر المسائل العقدية.

٥- ترجمت لرجال الصوفية وبعض الأعلام الذين رأيت أنهم يحتاجون إلى ترجمة في الرسالة، وأردفت ملحقاً في آخر الرسالة ترجمت فيه لمن لم أترجم له من الأعلام.

٦- بيّنت في الحاشية بعض الكلمات التي رأيت أنها تحتاج إلى بيان وذكرت مرجعي في ذلك.

٧- ذكرت معاني المصطلحات الصوفية التي استخدمها الجنيد بالرجوع إلى المعاجم المعنية بذلك.

٨- عملت فهارس تفصيلية للآيات، وللأحاديث، وللأعلام المترجم لهم، وللمراجع، وللموضوعات.

وبعد..فإن هذا العمل بشري، ركّب فيه النقص، فلا أدعي فيه الكمال، ولكن حسبي أني بذلت فيه قصارى جهدي ليكون وفق المأمول، فما وجد فيه من صواب فمن توفيق الله تعالى وحده، وما وجد فيه من خطأ ونقص وتقصير فمن تسويل نفسي والشيطان، أسأل الله تعالى له الصفح والغفران.

الشكر والتقدير

المستحق للشكر على الإطلاق في خروج هذا العمل هو الله تعالى وحده لا شريك له، المنعم المتفضل المنان، فله الحمد على ما أسبغ عليّ من نعم، وعلى ما أغدقني به من لطائف ومنن، له الحمد أولاً وآخراً، ظاهراً وباطناً، مثل ما نقول وخيراً مما نقول.

ثم الشكر لمن أوصاني بالشكر لهما، فقال:﴿أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ ﴾لقمان١٤. فلقد كانا سبباً في وجودي على هذه الأرض، وأحمده تعالى على أن متعني بصحبتهما حيناً من الدهر، وكان قد تزامن في أثناء كتابة هذه الرسالة مرض أحدهما ثم وفاته، فأسأل الله تعالى أن يتغمدهما بواسع رحمته كما ربياني صغيراً، ويسكنهما فسيح جناته.

ثم الشكر موصول لمن كانت له اليد الطولى بعد الله تعالى في اختياري لهذا الموضوع، ثم تفضل بالإشراف على الرسالة مدة عامين كاملين ذالكم هو فضيلة الشيخ الدكتور: لطف الله بن ملا خوجه حفظه الله وسدده، الأستاذ بقسم العقيدة كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، فقد استفدت منه المنهج السليم في النقد، ولم يبخل علي بالتوجيهات السديدة لأتدارك القصور، حتى خرجت الرسالة بهذه الصورة، فجزاه الله عني خير الجزاء، وأجزل له المثوبة والعطاء.

ولا يفوتني شكر من خطوت على يديه أولى خطوات البحث، فتقبل جهلي ونقصي، وحاول الرقي بي إلى مستوىً أفضل، ذالكم هو فضيلة الأستاذ الدكتور: محمد عبد الحافظ حفظه الله ، وجزاه عني خير الجزاء، الأستاذ بقسم العقيدة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى.

كما أشكر المناقشين الفاضلين؛ فضيلة الأستاذ الدكتور: عبد الله القرني، الأستاذ المشارك بقسم العقيدة بجامعة أم القرى. والدكتورة الفاضلة: سلوى المحمادي، الأستاذ المشارك بكلية التربية للأقسام الأدبية، أشكرهما على ما استقطعا من وقتيهما لتقويم هذه الرسالة، جعل الله ذلك في موازين حسناتهما.

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى جامعة أم القرى بمكة المكرمة على ما تقوم به من جهود جبارة في خدمة الإسلام، وأخصّ بالشكر قسم الدراسات العليا بكلية الدعوة وأصول الدين على قبولهم لي دارسة في هذا القسم.

كما أشكر كل من ساعدني ومدّ لي يد العون من الأخوة والأخوات الذين يصعب حصرهم في هذه العجالة، وأشكر منسوبات دار العفيفة الطاهرة لتحفيظ القرآن الكريم على تعاونهن الملموس معي، وأخصّ بالشكر أمينة مكتبة الدار، فجزى الله الجميع عني خير الجزاء وجعل ما قدموه في موازين حسناتهم يوم يلقونه.

وصلي اللّهم وسلم على محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

التمهيد

الجنيد بين المصادر السنية والصوفية

قبل وضع أقوال الجنيد بين هذه المصادر للقياس، لابدّ أولاً من ذكر موقف المسلمين من التصوف ورجاله؛ حيث أنهم انقسموا إلى طرفين ووسط[1]:

– الطرف الأول: ويقف فيه الذين يبغضون مذهب التصوف كله بجميع طرقه، ونظرتهم واحدة أمام كل ما ينسب إليه من أفكار وشخصيات القديم منها والحديث، فالتصوف عندهم فكرته واحدة، وهي القول بوحدة الوجود[2]، وإن تعدد التعبير، ورجاله من أولهم إلى آخرهم غرضهم واحد: هو هدم الدين، فتجد أن أي كلمة تصدر من أحد رجال الصوفية يشمون منها رائحة الفكر الاتحادي؛ وإن كان ظاهر كلامهم مقبولاً، قالوا: إنه تمويه لجذب العامة إليهم.

قال أحد الذين ينظرون إلى التصوف هذه النظرة، بعد أن ذكر أقوال بعض الصوفية ومنهم الجنيد: «...ونخلص منها إلى أن للصوفية عقيدة واحدة يدين بها كل المتصوفة قديمهم وحديثهم، وإن الطرق الصوفية...وإن اختلفت أسماؤها، فهي كلها تؤدي إلى هدف واحد، هو العقيدة الصوفية الواحدة»[3].

وقال أيضاً: «ولكننا أمام جماعة باطنية، لهم عقيدة سرية استهوت عقولهم ونفوسهم، وهم يدافعون عنها بكل ما لديهم من... وجميع الأساليب اللاعلمية واللاأخلاقية، وكمثل على ذلك: إنهم يعلمون يقيناً، وخاصة الواصلون منهم: أن الصوفية هي كفر وزندقة بالنسبة

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، شيخ الإسلام: ١١/١٧–١٨، التصوف بين الإفراط والتفريط، عمر كامل: ٦، تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي، محمد لوح: ١/٧.

(٢) وحدة الوجود: «مذهب صوفي أسسه محي الدين ابن عربي، ويتحدث فيه عن وحدة الوجود ووحدة الأديان والحقيقة المحمدية بتعبير تمتزج فيه النظرة الفلسفية بالذوق الصوفي، ويتركز هذا المذهب بقول ابن عربي: سبحان من خلق الاشياء وهو عينها. فالوجود كله واحد، ووجود المخلوقات عين وجود الخالق، ووجود الخالق هو الوجود الحقيقي». معجم الصوفية، ممدوح الزوبي: ٤٢٧.

(٣) الكشف عن حقيقة التصوف لأول مرة في التاريخ، محمود القاسم: ١٣.

للشريعة الإسلامية، ومع ذلك فهم يكتمون هذه الحقيقة ويشيعون بين الناس أن الصوفية هي قمة الإسلام والإيمان»[1].

وقال آخر: «إن المعنى الحقيقي للتصوف قديمه وحديثه هو الرياضات النفسية التي يقوم بها السالك، ليستشعر من خلالها اندماج كل شيء في الوجود الإلهي»[2].

- ويقف في الطرف الثاني كل الذين أحبوا هذا المذهب ورجاله، فأولوا أقوالهم الفاسدة، وبرروا مواقفهم المنحرفة.

وهذا لا يصدر إلا من شخصٍ حجبت عقلَه الغفلةُ، إن لم يكن هو نفسه متصوفاً.

- أما الوسط: فيقف فيه المنصفون، الذين قسموا رجال التصوف، وميزوا كل قسم، فمن الصوفية من هو عابدٌ مجتهد، ومنهم من هو ظالم عاصٍ، ومنهم من هو مبتدعٌ زنديق[3].

فأصحاب هذا القسم الوسطي حكمهم على الأفراد مترتب على معرفة ما عليه هؤلاء الأفراد من فكر وعمل، فخرج هؤلاء بحكم دقيق منصف، وأجد على رأس هؤلاء شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، وسيأتي كلامه الذي يوضح ذلك.

ومن المنصفين من فرّق بين الحكم على المذهب وبين الحكم على فرد ينتسب إلى المذهب[4]، فرأى أن الحكم على المذهب حكم عام لا يلزم منه سريانه على جميع الأفراد المنتمين إليه.

الجنيد في المصادر الصوفية

احتل الجنيد مكانة عالية في نفوس الصوفية قديماً وحديثاً، ومكانته لا تساميها مكانة أحد من رجال الصوفية كلهم؛ فهو ليس مجرد شيخ من شيوخهم الأوائل، بل هو شيخ وسيد وإمام؛ شيخ للطريقة، وإمام للخرقة والحقيقة، وسيد للطائفة.

---

(١) الكشف عن حقيقة التصوف لأول مرة في التاريخ، محمود القاسم: ١٤

(٢) عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية، أحمد القصير:٨٧، وانظر: أقوال هذا القسم في: هذه هي الصوفية، عبد الرحمن الوكيل: ص٥٧ وغيرها.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، شيخ الإسلام: ١٨/١١.

(٤) انظر: الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، لطف الله خوجه: المقدمة:ب.

وهذه هي أبرز الألقاب التي أطلقها القوم على الجنيد، والجنيد فقط!

فكان إماماً عندهم؛ لأن معظم سادات الصوفية تنتسبون إليه كالخراز[١]، ورويم[٢]، والنوري[٣]، والشبلي[٤]، وغيرهم[٥]، ومعظم طرق الصوفية تدعى وصلاً به.

وقد اتفق علماء الصوفية على قبوله، والاعتداد بقوله، وعدوه ولياً من أولياء الله تعالى، ولم أجد منهم من قال بخلاف ذلك.

ولم يختلف الصوفية في الجنيد كما اختلفوا في غيره كالحلاج[٦]مثلاً ..

---

(١) أحمد بن عيسى البغدادي الخراز، أبو سعيد، من أهل بغداد، وأحد مشاهير الصوفية، صحب بشراً بن الحارث وسرياً وذا النون، وقيل أنه أول من تكلم في علم الفناء والبقاء، جاور بمكة، وذهب إلى مصر أيام محنة الصوفية، له مصنفات منها: الصدق، الصفاء، توفي سنة: ٢٧٧هـ. وقيل غيرها. انظر: طبقات الأولياء، ابن الملقن: ٤٠، تاريخ بغداد، البغدادي: ٢٧٦/٤، نفحات الأنس، الجامي: ١١١.

(٢) رويم بن أحمد البغدادي، أبو محمد، كان مقرئاً فقيهاً على مذهب داود الظاهري في الفقه، صحب الجنيد وغيره وكان صديقاً حميماً له، ولي القضاء في آخر عمره، كتب كتباً كثيرة في السماع، مات سنة: ٣٠٣هـ. انظر: طبقات الصوفية، السلمي: ١٤٧، حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/ ٢٩٦، تاريخ بغداد، البغدادي: ٨/ ٤٣٠، طبقات الأولياء، ابن الملقن: ٢٢٩ ــ ٢٣١.

(٣) أحمد بن محمد، أبو الحسن النوري، يُعرف بابن البغوي، أصله من خراسان، ولد ونشأ ببغداد، صحب الجنيد، وكان صاحب شطحات، أصيب في عقله في آخر عمره، مات سنة(٢٩٥هـ). انظر: حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٤٩/١٠، طبقات الصوفية، السلمي:١٣٥.

(٤) دلف بن جحدر، أبو بكر الشبلي، خرساني الأصل، بغدادي المولد والمنشأ، صحب الجنيد، وكان صاحب شطحات، و مجاهدات شاقة زال بسببها عقله، مات سنة(٣٣٤هـ). انظر:حلية الأولياء، أبو نعيم:٣٦٦/١٠، طبقات الصوفية، السلمي:٢٥٧.

(٥) نفحات الأنس، الجامي: ١٢١/١.

(٦) الحسين بن منصور بن محمي الحلاج، أبو مغيث، من أهل بيضاء، ونشأ بواسط، صحب سهل التستري والجنيد والنوري وعمرو بن عثمان والشبلي وغيرهم، وكان كثير الأسفار، وأكثر المشايخ تبرؤا منه لزندقته، وبعضهم نسبه إلى السحر والشعوذة، والقليل منهم قبله، ومما ألفه: طاسين الأزل، والجوهر الأكبر، قتل ببغداد بعد أن ثبتت عليه الزندقة سنة:٣٠٩هـ. انظر: طبقات الصوفية، السلمي:٢٣٦=

فمن الصوفية من تبرأ من الحلاج وأبى أن يكون له قدم صدق في التصوف..ومنهم من قبله[1].

وهذه بعض أقوالهم في الجنيد:

قال إسماعيل بن نجيد: «كان يقال إن في الدنيا من هذه الطبقة ثلاثة لا رابع لهم: الجنيد ببغداد، وأبو عثمان بنيسابور، وأبو عبد الله بن الجلاء بالشام»[2].

وقال أبو جعفر الحداد:«لو كان العقل رجلاً لكان الجنيد»[3].

وقال أبو عبد الله بن خفيف:اقتدوا بخمسة من شيوخنا، وسلموا للباقي في أحوالهم.. وذكر منهم الجنيد[4].

وقال السلمي:«وهو من أئمة القوم وسادتهم، مقبول على جميع الألسنة»[5].

وقال الهجويري:« ومنهم شيخ المشايخ في الطريقة، وإمام الأئمة في الشريعة أبو القاسم الجنيد بن محمد البغدادي القواريري كان مقبولاً عند أهل الظاهر والباطن على السواء، كامل في كل فن، ثقة في التوحيد والشريعة والحقيقة...وعباراته عالية، وحاله كامل، حتى إن كل الصوفية اعترفوا له بالإمامة في المعرفة»[6].

وقال المناوي:«المزين بفنون العلم، المتوشح بجلاليب التقوى والحكم، المنور بخالص الإيقان، المؤيد بثابت الإيمان، العالم بمودع الكتاب، العامل بمحكم الخطاب، الموفق فيه للبيان والصواب،

=الفهرست، ابن النديم: ٣٢٨، كشف المحجوب، الهجويري: ١٧٨، سير أعلام النبلاء، الذهبي: ٣١٣/١٤.

(١) انظر: طبقات الصوفية، السلمي: ٢٣٦، طبقات الأولياء، ابن الملقن: ١٨٧، كشف المحجوب، الهجويري: ١٧٨، ١٧٩، سير أعلام النبلاء، الذهبي: ٣١٤/١٤، نفحات الأنس، الجامي:٢٢٦/١.

(٢) تاريخ بغداد، البغدادي: (٧ / ٢٤٦).

(٣) نفحات الأنس، الجامي: ١٢٢/١.

(٤) انظر: نفحات الأنس، الجامي:٧٦/١.

(٥) طبقات الصوفية، السلمي:(١٢٩).

(٦) كشف المحجوب، الهجويري:١٥٦.

كان كلامه بالنص مربوطاً، وبيانه بالأدلة مبسوطاً، سيد الطائفة، ومقدم الجماعة، وإمام أهل الخرقة، وشيخ طريق التصوف، بهلوان العارفين، مرجع أهل السلوك في زمانه فمن بعده، وقف الناس له صفوفاً كالملوك، ولم ير في عصره من اجتمع له علم وحال غيره»[1].

ويقول عبد الحليم محمود، وهو من الصوفية المتأخرين: «كان الجنيد إماماً لهم [أي الصوفية]، ومرشداً، وآخذاً بأيديهم إن قصروا، ومهدئاً لهم إن زاد بهم الوله، لقد كان قائداً يفرح بالنابه من جنده، ويشدّ أزر من تعثر به الطريق، ويردّ جماح الجامحين، والكل يدين له بالفضل، ويعترف له بالتقدير»[2].

فهذا هو وزن الجنيد عند الصوفية، إمامة، ومكانة، وعظمة.

فلماذا نال الجنيد هذه المكانة ولُقب بكل هذه الألقاب، دون غيره من المشايخ كالسّري[3]مثلاً، أو المحاسبي[4]، أو البسطامي[5]، أوالشبلي، أو غيرهم من مشايخ الصوفية؟؟ لعل في هذه الدراسة جواباً لهذا التساؤل.

الجنيد في المصادر السنية

نال الجنيد إعجاب كثير من علماء أهل السنة، فأثنوا عليه، واعترفوا بفضله، ولم يكن العلماء الذين أعجبوا بشخصيته، وهالوا عليه عبارات الثناء والإطراء علماء عاديين، بل كان

---

(١) الكواكب الدرية، المناوي: ٣٧٦/١

(٢) تاج الصوفية الشبلي، عبد الحليم محمود: ٣٠.

(٣) سري بن المغلس السقطي البغدادي، أبو الحسن، خال الجنيد وأستاذه، إمام البغداديين في زمانه، وكان أحد العباد، مات سنة(٢٥٣هـ). انظر: طبقات الصوفية، السلمي: ٥١، حلية الأولياء، أبو نعيم: ١١٦/١٠.

(٤) الحارث بن أسد المحاسبي، أبو عبد الله البغدادي البصري الأصل، من شيوخ الصوفية، كان شيخاً للجنيد، دخل في شيء من علم الكلام، فأنكر عليه. توفي سنة: ٢٤٣هـ ببغداد. انظر: طبقات الصوفية، السلمي:٦٢، حلية الأولياء، أبو نعيم: ٧٣/١٠.

(٥) طيفور بن عيسى بن شروسان، أبو يزيد البسطامي، شيخ الصوفية، حُكيت عنه شطحات ظاهرها الإلحاد، وأخرج من بسطام مرات بسبب بعض أقواله، مات سنة ٢٦١هـ. انظر: حلية الأولياء، أبو نعيم: ٣٣/١٠، لسان الميزان،ابن حجر: ٢١٤/٣، سير أعلام النبلاء، الذهبي: ١٣/ ٨٦.

أكثرهم من الذين شُهد لهم بالإمامة في الدين، منهم شيخ الإسلام ابن تيمية وتلاميذه؛ كابن القيم والذهبي، وابن كثير، ومنهم؛ ابن حجر، والنووي رحمهم الله جميعاً.

فيصفه شيخ الإسلام بأنه إمام من أئمة الهدى، فيقول: «...ولهذا كان الجنيد ﷺ سيد الطائفة إمام هدى»[1].

ويصرح بوضوح استقامته بخلاف غيره من الصوفية، فيقول:«...بخلاف الجنيد فإن الاستقامة والمتابعة غالبة عليه، وإن كان كل أحد يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ، وما ثم معصوم»[2].

وينكر على من يشبهه ببعض الصوفية الذين حُكي عنهم الشطح، فيقول: «وكذلك شيوخ الزهد إذا أراد الرجل أن يقدح في بعض الشيوخ، ويعظم آخراً، وأولئك أولى بالتعظيم وأبعد عن القدح، كمن يفضل أبا يزيد والشبلي وغيرهما ممن يحكي عنه نوع من الشطح، على مثل الجنيد وسهل بن عبد الله التستري[3]، وغيرهما ممن هو أولى بالاستقامة وأعظم قدراً»[4].

و يترحم الإمام ابن القيم عليه ويترضى عنه، فيقول: «...فرحمة الله على أبي القاسم الجنيد ﷺما أتبعه لسنة الرسول وما أقفاه لطريقة أصحابه»[5].

ويصف كلامه وكلام أمثاله من الشيوخ فيقول: «كلامهم قليل فيه البركة وكلام المتأخرين كثير طويل قليل البركة»[6].

---

(١) مجموع الفتاوى:(٥ / ٤٧٦).

(٢) المرجع نفسه: ١١ / ٣٩٣.

(٣) سهل بن عبد الله بن يونس التستري المتصوف، أبو محمد، صحب خاله محمد بن سوار، ولقي ذا النون المصري وصحبه، روى عنه الحكايات عمرو بن واصل، وأبو محمد الجريري وطائفة، مات سنة:٢٨٣هـ. وعاش ثمانين سنة أو أكثر. انظر: صفة الصفوة، ابن الجوزي: ٤/٦٤، سير أعلام النبلاء، الذهبي: ١٣/٣٣٠.

(٤) منهاج السنة النبوية: ٤ /٣٤٢.

(٥) مدارج السالكين: ٣/١٢٢.

(٦) المرجع السابق: ١/١٣٩.

وعندما يذكر الإمام الذهبي وفيات سنة ٢٩٨هـ ويعد فيهم الجنيد، يقول: «الزاهد القطب شيخ العصر، وله المقامات والكرامات والكلام النافع في الصدق والمعاملات رحمه الله...»[١].

وترجم له في السير، وقال في نهاية الترجمة: «فرحمة الله على الجنيد، وأين مثل الجنيد في علمه وحاله»[٢].

ويقول الحافظ ابن كثير رحمه الله تعالى: «هو الإمام العالم في طريقة التصوف وإليه المرجع في السلوك في زمانه وبعده رحمه الله»[٣].

ومن العلماء المتأخرين الذين أثنوا على الجنيد؛ الإمام الشوكاني، فقد استشهد بكلام الجنيد، وترحم عليه[٤].

وقال:

ولكم مشى هذي الطريقة صاحب لمحمد فمشوا على أعقابه
وبها فضيل[٥] والجنيد تجاذبا كأس الهوى وتعللا برضابه [٦].

وكذلك أثنى عليه الشيخ الشنقيطي حيث قال: «ومما يدل على ما ذكرنا من كلام أهل الصوفية المشهود لهم بالخير والدين والصلاح: قول أبي القاسم الجنيد بن محمد بن الجنيد الخزاز

---

(١) العبر: ٤٣٥.

(٢) سير أعلام النبلاء: ١٤/٧٠.

(٣) طبقات الفقهاء الشافعيين: ١٦٨.

(٤) انظر: ولاية الله والطريق إليها، إبراهيم هلال: ٢٣٧.

(٥) الفضيل بن عياض التميمي، أحد بني يربوع، أبو علي، أحد العباد والزهاد، ولد بخراسان، وقدم الكوفة وهو كبير فسمع بها الحديث ثم تعبد، وانتقل إلى مكة إلى أن مات، حدث عن منصور بن المعتمر وبيان بن بشر وغيرهما، روى عنه ابن المبارك ويحيى القطان وغيرهما، مات بمكة سنة ١٨٧ هـ. انظر: صفة الصفوة، ابن الجوزي: ٢/٢٣٧، تذكرة الحفاظ، السيوطي: ١/ ٢٤٥.

(٦) الصوارم الحداد القاطعة، الشوكاني: ٨٠-٨١.

القواريري رحمه الله:" مذهبنا هذا مقيد بالكتاب والسنة " نقله عنه غير واحد ممن ترجمه رحمه الله»[1].

وقال: «قد قدمنا في سورة(مريم) ما يدل على أن بعض الصوفية على الحق، ولا شك أن منهم ما هو على الطريق المستقيم من العمل بكتاب الله وسنة ورسوله ﷺ وبذلك عالجوا أمراض قلوبهم وحرسوها وراقبوها وعرفوا أحوالها وتكلموا على أحوال القلوب كلاماً مفصلاً كما هو معلوم...وكسهل بن عبد الله التستري، وأبي طالب المكي وأبي عثمان النيسابوري، ويحيى بن معاذ الرازي[2]، والجنيد بن محمد، ومن سار على منوالهم»[3].

وقال الشيخ صالح الفوزان: «يتبين أن الصوفية دخيلة على الإسلام، يظهر ذلك في ممارسات المنتسبين إليها، تلك الممارسات الغريبة على الإسلام والبعيدة عن هديه، وإنما نعني بهذا المتأخرين من الصوفية، حيث كثرت وعظمت شطحاتهم، أما المتقدمون منهم فكانوا على جانب من الاعتدال كالفضيل بن عياض، والجنيد وإبراهيم بن أدهم وغيرهم»[4].

ومن شهادة بعض الباحثين المعاصرين، قوله بعد أن ذكر بعض أقوال الجنيد: «هذه أقوال تدل على صلاحه وعظيم منزلته، وقد مات رحمه الله»[5].

فاتفق هؤلاء على تزكية الجنيد، والقول بسلامة منهجه، بل وتبرئته مما نُسب إلى كثير من الصوفية.

و قدح بعض أهل السنة في عدالة الجنيد، فالإمام ابن الجوزي يذكر له أقوالاً مخالفة للشرع، وردّ عليه فيها[6].

---

(١) أضواء البيان:٣/٣٢٦

(٢) يحيى بن معاذ بن جعفر الرازي، أبو زكريا، من شيوخ الصوفية المشهورين، قدم بغداد واجتمع إليه مشايخ الصوفية، وأقام ببلخ مدة ثم عاد إلى نيسابور، ومات بها سنة ٢٥٨هـ. انظر: حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٥١، الرسالة القشيرية، القشيري: ٤١٤، طبقات الصوفية، السلمي:٩٨.

(٣) أضواء البيان:٤/٨٨.

(٤) حقيقة التصوف وموقف الصوفية من أصول العبادة والدين، صالح الفوزان: ٢٠-٢١.

(٥) التصوف في ميزان البحث والتحقيق، عبد القادر السندي:١/٥٦.

(٦) انظر: تلبيس إبليس، ابن الجوزي: على سبيل المثال ص٣٢٣.

وقال أحد المعاصرين: «كانت له أحوال لا يقرها شرع ولا عقل»[1].

ويرى بعض المعاصرين أن شيخ الإسلام والإمام الشوكاني وأمثالهما خُدعوا بتمويه الصوفية أمثال الجنيد بادعائهم الانتساب إلى السنة والجماعة، فظنوا أن هذا حقٌ منهم، حتى بلغ بهم الأمر أن استشهدوا بأقوالهم، وظنوا أن من الصوفية من هو على السنة[2].

فهل حقاً خُدع شيخ الإسلام وغيره في الجنيد وأمثاله، فأثنوا عليهم بناءً على ما ظهر لهم من كلامهم، وهل حقاً أنهم لم يكتشفوا أن هؤلاء ليسوا على دين الله في شيء، وأنهم لا يستحقون كل هذا الثناء؟؟

وللإجابة على هذا التساؤل كانت هذه الدراسة.

---

(١) الأخلاق عند الغزالي:٦٥، نقلاً عن حال الفناء بين الجنيد والغزالي، مجدي محمد:٢٩٧.

(٢) انظر: ولاية الله والطريق إليها، إبراهيم هلال:١٢١.

الباب الأول: سيرة الجنيد الذاتية

الفصل الأول: عصره الذي عاش فيه

وتحته أربعة مباحث:

المبحث الأول: الحالة السياسية .

المبحث الثاني: الحالة الاجتماعية .

المبحث الثالث: الحالة الدينية والفكرية .

المبحث الرابع: الحالة العلمية والثقافية .

المبحث الأول: الحالة السياسية

عاش الجنيد في الفترة (مابين عام٢٢٠هـ إلى عام ٢٩٨هـ)، وفي هذه الفترة كانت الخلافة الإسلامية في المشرق العربي بيد العباسيين .

وقد أدرك الجنيد طفلاً أواخر العصر العباسي الأول (١٣٢هـ -٢٣٢هـ) الذي امتاز بالرقي والازدهار من عدة نواحي، ثم عاصر شاباً وكهلاً العصر العباسي الثاني (٢٣٢هـ – ٦٥٦هـ) الذي ظهر فيه التدني والتدهور في كثير من الأوضاع .

وكانت الأوضاع السياسية في الفترة التي عاشها الجنيد قد شهدت أحداثاً وتغيرات فمن ناحية الخلافة: كان التغير المتكرر الملحوظ في من يعتلي كرسي الخلافة؛ فقد بلغ عدد الخلفاء الذين عاصرهم الجنيد من عام ٢٢٠هـ إلى عام ٢٩٨هـ أحد عشر خليفة، ابتداءً بالمعتصم بالله[1] الذي ولد الجنيد في عهده، وانتهاءً بالمقتدر بالله[2]الذي مات الجنيد في عهده، ومروراً بالواثق بالله[3].

---

(١) هو أبو إسحاق محمد بن هارون الرشيد، تولى الخلافة بعد أخيه المأمون عام ٢١٨هـ، وتوفي عام ٢٢٧هـ، وله من العمر ثمانية وأربعون سنة، ومدة خلافته ثمان سنين وثمانية أشهر. انظر: البداية والنهاية، ابن كثير:١٠/٢٩٦، تاريخ الخلفاء، السيوطي:٢٦٧.

(٢) هو أبو الفضل جعفر بن المعتضد بالله، ولي الخلافة بعد موت أخيه المكتفي بالله عام ٢٩٥هـ، وله من العمر ثلاث عشرة سنة، وقتل عام ٣٢٠هـ، ومدة خلافته أربع وعشرون سنة وأحد عشر شهراً، وهي أطول مدة خلافة بالنسبة لمن تقدمه من الخلفاء. انظر: البداية والنهاية، ابن كثير: ١١/١٦٨، تاريخ الخلفاء، السيوطي:٣٠٣.

(٣) هو هارون بن محمد المعتصم، ولي الخلافة بعد أبيه عام ٢٢٧هـ، وتوفي عام ٢٣٢هـ، وهو ابن ثلاثين سنة، ومدة خلافته خمس سنين.انظر: البداية والنهاية، ابن كثير:١٠/ ٣٠٨، تاريخ الخلفاء، السيوطي:٢٧٢.

فالمتوكل على الله[1]، فالمنتصر بالله[2]، فالمستعين بالله[3]، فالمعتز بالله[4]، ثم المهتدي بالله[5]، فالمعتمد على الله[6]، فالمعتضد بالله[7]، ثم المكتفي بالله[8].

أما عن مدى صلاحية الخليفة، وإمكانية تصرفه في ما تحت يده، فظهر البون الشاسع بين خليفة وآخر؛ فمن الخلفاء من كان له كامل الصلاحية وبيده زمام الأمور كالمعتصم والمتوكل، والمعتضد، ومنهم من ليس له من الخلافة إلا اسمها، وكان لا يملك من أمره شيئاً كالمعتمد، فقد

---

(١) هو جعفربن محمد المعتصم، ولي الخلافة بعد أخيه الواثق عام ٢٣٢هـ، وقتل عام ٢٤٧هـ على يد ابنه المنتصر، وله من العمر أربعون سنة، ومدة خلافته أربع عشرة سنة وعشرة أيام. انظر: البداية والنهاية، ابن كثير: ٣٤٩/١٠، تاريخ الخلفاء، السيوطي: ٢٧٦.

(٢) هو محمد بن جعفر المتوكل، تولى الخلافة بعد موت أبيه عام ٢٤٧هـ، ومات سنة ٢٤٨هـ، وله من العمر خمس وعشرون سنة، ومدة خلافته ستة أشهر فقط. انظر: البداية والنهاية، ابن كثير: ١٠/ ٣٥٣، تاريخ الخلفاء، السيوطي: ٢٨٥.

(٣) هو أبو العباس أحمد بن محمد المعتصم، تولى الخلافة عام ٢٤٨هـ بعد المنتصر، وخلع منها عام ٢٥٢هـ، ومات في نفس العام قتلاً، ومكث في الخلافة خمس سنين. انظر: البداية والنهاية، ابن كثير: ٢/١١، تاريخ الخلفاء، السيوطي:٢٨٦.

(٤) هو أبو عبد الله محمد المعتز بن جعفر المتوكل، ولي الخلافة عام ٢٥٢هـ، وخلع منها عام ٢٥٥هـ، ومات في نفس السنة قتلاً، ومدة خلافته ثلاث سنين. انظر: البداية والنهاية، ابن كثير:١٠/١١، تاريخ الخلفاء، السيوطي:٢٨٧.

(٥) هو أبو عبد الله محمد بن الواثق بن المعتصم، تولى الخلافة عام ٢٥٥هـ، وخلع منها عام ٢٥٦هـ، ومات في نفس العام قتلاً، ومدة خلافته أقل من سنة بخمسة أيام. انظر: البداية والنهاية، ابن كثير:١٧/١١، تاريخ الخلفاء، السيوطي:٢٨٩.

(٦) أحمد بن جعفر المتوكل، تولى الخلافة عام ٢٥٦هـ، وتوفي عام ٢٧٩هـ، وعمره خمسون سنة، ومدة خلافته ثلاث وعشرون سنة.انظر: البداية والنهاية،ابن كثير:٢٣/١١،تاريخ الخلفاء، السيوطي:٢٩١.

(٧) هو أحمد بن الأمير أبي أحمد الموفق بن جعفر المتوكل، تولى الخلافة عام ٢٧٩هـ، وتوفي عام ٢٨٩هـ، ولم يبلغ الخمسين عاماً ومدة خلافته تسع سنين وتسعة أشهر. انظر: البداية والنهاية، ابن كثير:٦٦/١١، تاريخ الخلفاء، السيوطي:٢٩٥.

(٨) هو أبو محمد علي بن المعتضد، ولي أمر الخلافة عام ٢٨٩هـ بعد موت أبيه، وله خمس وعشرون سنة، توفي عام ٢٩٥هـ، ومدة خلافته ست سنين وستة أشهر. انظر: البداية والنهاية، ابن كثير:١٠٤/١١.

كانت السلطة الفعلية بيد أخيه الموفق[1]؛ حيث كان بيده الحل والعقد، والولاية والعزل، بل كان يدعى له في المنابر!![2]، ومن عجائب ما يحكى في ذلك أن المعتمد طلب في بعض الأيام ثلاثمائة دينار، فلم يصل إليها، فقال الشاعر في ذلك:

ومن العجائب في الخلافة أن تـــرى ما قـــلّ ممتنعاً عليـــه[3].

ويصل التلاعب بمنصب الخلافة أن ينالها" المقتدر" وهو صبي يلعب، يأخذ الأوامر من أمه، ومن المقربين إليه.

ويُذكر أن من أهم الأسباب التي كانت وراء التلاعب بمنصب الخلافة، وجود العنصر التركي الذي كان له تأثير كبير في خلع وتعيين الخليفة.

ومما نقل عن مدى تأثيرهم: «لما مات الواثق عزموا على تولية محمد بن الواثق فاستصغروه، وعدلوا إلى جعفر المتوكل»[4]. «وفي عهد المستعين حدثت فتنة لأهل بغداد بسبب غضب الترك عليه، ومبايعتهم للمعتز بالله»[5]. بل قُتل على أيديهم المستعين، والمعتز، والمهتدي، والمقتدر.

ونتيجة لهذا التلاعب بمنصب الخلافة تشتت الأمر، وظهرت كثير من الفتن والاضطرابات الداخلية في الدولة الإسلامية، ومن بينها:

- ظهور الزنج: حيث ظهر صاحبهم عام ٢٥٥هـ بظاهر البصرة زاعماً أنه من نسل علي بن أبي طالبﷺ، فالتف عليه خلق من الزنج[6]، فدخلوا مناطق عديدة، وأفسدوا في الأرض بتقتيل المسلمين، وإحراق المساجد، وتخريب الدور، وانتهاب الأموال، وانتهاك الأعراض، ولم

---

(١) هو الأمير أبو أحمد الموفق بن جعفر المتوكل، كان له الأمر في عهد أخيه المعتمد، قتل صاحب الزنج فسماه أخوه بناصر دين الله، توفي سنة ٢٧٨هـ. انظر: البداية والنهاية، ابن كثير: ٦٣/١١.

(٢) البداية والنهاية، ابن كثير: ٦٣/١١.

(٣) انظر: المرجع السابق: ١١: ٦٥، تاريخ الخلفاء، السيوطي: ٢٩٣.

(٤) البداية والنهاية، ابن كثير: ٣١٠/١٠.

(٥) المرجع السابق: ٧/١١.

(٦) المرجع نفسه: ١٨/١١.

يزل الخلفاء في صراع معهم حتى استطاع الموفق في عهد أخيه المعتمد من إخماد فتنتهم، وقتل رأسهم عام ٢٧٠هـ[١].

– ظهور القرامطة:حيث بدأ ظهورهم عام ٢٧٨هـ في عهد المعتمد[٢]، وهم أخبث من الزنج وأشد إفساداً كما وصفهم ابن كثير رحمه الله تعالى، حيث عاثوا في الأرض فساداً؛ تقتيلاً للخلق، ونهباً للأموال، وانتهاكاً للأعراض، وقطعاً للطريق، فتحركوا في مناطق عديدة بسواد الكوفة، البصرة، دمشق، حمص، حماة، طبرية، اليمن، هجر، وقد تمكن المكتفي بالله من قتل أحد رؤوسهم عام ٢٩٤هـ[٣].

– ظهور مجموعة من الطالبيين في نواحي متعددة، واجتماع الناس عليهم[٤].

– ظهور الدويلات ففي عام ٢٥٤هـ ابتدأت الدولة الطولونية بمصر[٥]، وانتهت عام ٢٩١هـ [٦] . وفي عام ٢٩٦هـ ابتدأت الدولة العلوية بمصر[٧].

– نشوب الفتن بسبب خلع وتعيين الخلفاء، فبسبب خروج المستعين من سامرا إلى بغداد تأزمت الأحوال فيها حتى بايع أهلها المعتز بالله ثم أرسل المعتز جيشاً حاصر بغداد بمن فيها، فأصبح أهلها في ضيق شديد، وجرت بينهم حروب طويلة وفتن، وقتل من الفريقين خلق كثير في وقعات متعددة[٨].

– هذا بالإضافة إلى وجود الطمع الخارجي في الدولة المسلمة التي تفرقت كلمتها، ويتمثل هذا الطمع في الغارات المتكررة من الروم على بلاد المسلمين مما أدى إلى حدوث معارك كثيرة

---

(١) البداية والنهاية، ابن كثير: ٤٣/١١، تاريخ الخلفاء، السيوطي:٢٩١.

(٢) البداية والنهاية، ابن كثير: ٦١/١١، تاريخ الخلفاء، السيوطي:٢٩٤.

(٣) البداية والنهاية، ابن كثير:١٠١/١١.

(٤) انظر: المرجع السابق: ٩/١٠، ٢٨٢/١١، وغيرها.

(٥) انظر: الكامل في التاريخ، ابن الأثير: ٦/ ١٩٥.

(٦) انظر: المرجع السابق: ٦/ ٤٢٤.

(٧) انظر: المرجع نفسه: ٤٤٦/٦.

(٨) انظر: البداية والنهاية، ابن كثير:٧/١١.

بينهم، من أهم نتائجها فتح عمورية في عهد المعتصم عام ٢٢٣هـ[١]، فتح أنطاكية في عهد المكتفي بالله عام ٢٩١هـ[٢].

كل هذه الأحداث عاصرها الجنيد، ولم يكن في معزل عنها، ومن المؤكد أن الحزن تكون في داخله جراء هذه الأحداث المؤلمة، والنكبات الشديدة، فشعر بعظم البلاء، وعظم الفتنة التي ألمت بالمسلمين من الداخل والخارج؛ ويلمس هذا الشعور من دعائه الذي نقله أبو نعيم بإسناده حيث جاء فيه: ((اللهم اجمع لنا الكلمة، واحقن الدماء، وأزل عنا الفتنة، وأعذنا من البلاء كله...ولا ترنا في أهل الإسلام سيفين مختلفين، ولا ترنا فيهم اختلافاً..))[٣]، ((..واجعل دائرة السوء على أعدائك وأعدائنا، اسفك اللهم دماءهم، وأبح حريمهم، واجعلهم فيئاً لإخواننا من المؤمنين))[٤].

---

(١) البداية والنهاية، ابن كثير: ١٠/٢٨٦، تاريخ الخلفاء، السيوطي: ٢٦٩.

(٢) البداية والنهاية، ابن كثير: ١١/٩٧.

(٣) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/ ٢٨٦.

(٤) المرجع السابق: ١٠/٢٨٧.

المبحث الثاني: الحالة الاجتماعية

شهدت الأوضاع الاجتماعية في عهد الدولة العباسية التي عاصرها الجنيد تغيرات وتطورات، من بين تلك التغيرات اختلاف الأصول التي ينتمي إليها المجتمع المسلم القريب من بلاط الخلافة في بغداد وما جاورها ـــ ويعتبر المعتمد هو أول خليفة انتقل من سامرا إلى بغداد، ثم لم يعد إليها أحد من الخلفاء[1] ـــ فنافس غير العربِ العربَ في وجودهم، واندمجوا جميعاً تحت لواء الإسلام، وشعارهم " لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى". فنبغ منهم علماء أفاضل شهد لهم بالفضل القاصي والداني كالبخاري والترمذي وابن ماجه، وغيرهم، كما يلاحظ أن كثيراً من مشايخ الصوفية هم من أصل فارسي كالجنيد والنوري والبسطامي وغيرهم . بل يصل الأمر أن يتولوا مناصب عالية في الدولة العباسية؛ فالفرس ساندوا الدولة العباسية منذ نشأتها، والترك سيطروا على أخطر القرارات في الدولة، وهي خلع وتعيين الخليفة، ويعتبر المعتصم هو أول من أدخل العنصر التركي في الدولة المسلمة، وقد استعمل منهم خلقاً كثيراً فكان له من المماليك الترك قريب من عشرين ألفاً[2]!!

أما عن علاقة الراعي بالرعية؛ فتذكر كتب التاريخ الصفحات المشرقة، والجوانب المضيئة من حياة الخلفاء العباسيين الذين عاصرهم الجنيد، وهذه الجوانب تدل على تمثل الخلفاء بالعدل وحسن التدبير، والتزامهم بالشرع وإظهار عزة الإسلام، ومن ذلك:

– في عام **٢٣٥هـ** أمر المتوكل أهل الذمة أن يتميزوا عن المسلمين في لباسهم وعمائمهم وثيابهم، وأن لا يركبوا خيلاً، ولتكن ركبهم من خشب إلى غير ذلك من الأمور المذلة لهم المهينة لنفوسهم، وأن لا يستعملون في شيء من الدواوين التي يكون لهم فيها حكم على مسلم[3].

---

(١) انظر: البداية والنهاية، ابن كثير: ٦٥/١١.

(٢) انظر: المرجع السابق: ٢٩٦/١٠. تاريخ الخلفاء، السيوطي: ٢٦٨.

(٣) انظر: البداية والنهاية، ابن كثير: ٣١٣/١٠

– وجلس المهتدي للعامة وأمر بنفى القيان والمغنون من سامرا، وأمر بإبطال الملاهي ورد المظالم وأن يؤمر بالمعروف وينهى عن المنكر[1].

– كان الأمير الموفق في عهد أخيه المعتمد موفقاً في تدبير الأمور، يجلس للمظالم وعنده القضاة فينصف المظلوم من الظالم[2].

– لما ولي المعتضد الخلافة كان بيت المال صفراً من المال، وكانت الأحوال فاسدة، فلم يزل برأيه وتسديده حتى كثرت الأموال وصلحت الأحوال في سائر الأقاليم والآفاق[3]، وللمعتضد هذا مواقف كثيرة ومشرفة في النهي عن المنكر[4].

– كان المقتدر كثير الصدقة والإحسان على أهل الحرمين وأرباب الوظائف، وكان كثير الصلاة والصوم والعبادة..[5].

إلى غير ذلك من المواقف المشرفة لهم، ثم إن كتب التاريخ ما تلبث بعد ذلك أن تذكر جوانب أخرى على الضد منها تمثل صفحات مظلمة مخزية سوداء فتجعل من بعض هؤلاء الخلفاء مثالاً للظلم والطمع والإسراف وسوء التدبير واتباع الشهوات:

– فمن الترف وتضييع الأموال ما نقل؛ أنه لما جلس المعتز وهو صبي على المنبر، وسلم على أبيه بالخلافة، وخطب الناس، نثرت الجواهر والذهب والدراهم على الخواص والعوام بدار الخلافة، وكان فيه ما نثر من الجواهر يساوي مائة ألف دينار ومثلها ذهباً، وألف ألف درهم غير ماكان من خلع وأسمطة وأقمشة مما يفوت الحصر[6].

---

(١) انظر:البداية والنهاية، ابن كثير: ١٨/١١، تاريخ الخلفاء، السيوطي٢٩٠.

(٢) انظر:البداية والنهاية، ابن كثير: ٦٣/١١.

(٣) انظر: المرجع السابق:٩١/١١.

(٤) انظر: المرجع نفسه: ١١/ ٨٦، ومابعدها.

(٥) المرجع نفسه: ١٧٠/١١.

(٦) المرجع نفسه: ١٧/١١.

– تزوج المعتضد بابنة خمارويه لما تصافيا، فجهزها أبوها بجهاز لم يسمع مثله حتى قيل إنه كان في جهازها مائة هاون من ذهب، فحمل ذلك كله من الديار المصرية إلى دار الخلافة ببغداد بصحبة العروس[١].

– ومن الأمثلة على تضييع بعض الخلفاء لأموال المسلمين: أن المستعين قد فوض أمر الخلافة والتصرف في أموال بيت المال إلى ثلاثة؛ اثنين من الأتراك وأمه، وكان لا يمنعها شيئاً تريده، فأسرف أولهم في أخذ الأموال حتى لم يبق ببيت المال شيئاً[٢].

– في عهد المعتز نفد ما في بيت المال، حتى طلبوا منه خمسين ألف دينار لتصرف على الجند فلم يجد، وشحت أمه بمالها دونه فقتل، ثم ظهر عندها بعد قتله ما يقارب ألفي ألف دينار، ومن الجواهر واليواقيت ما لم ير مثله!![٣].

– كان في بيت مال الخاصة حين بويع المقتدر بالله على الخلافة خمسة عشر ألف ألف دينار، وفي بيت مال العامة ستمائة ألف دينار ونيّف، وكانت الجواهر الثمينة في الحواصل من لدن بني أمية وأيام بني العباس قد تناهى جمعها فما زال يفرقها في حظاياه وأصحابه حتى أنفدها، حتى أشير إليه أن يستدين من أمه، فقال: لم يبق عندها شيء[٤].

وفي المقابل هناك من أنفق الأموال الكثيرة في البناء وغيره؛ فالمتوكل بنى مدينة الماحوزة عام ٢٤٥هـ وحفر نهرها، ويقال أنه أنفق على بنائها وبناء قصر الخلافة ألفي ألف دينار[٥].

والمعتصم الذي كانت همته الإنفاق في الحرب لا في البناء وغيره يجهز لفتح عمورية جهازاً لم يجهزه أحد قبله من الخلفاء، وأخذ معه من آلات الحرب والأحمال والجمال وغيرها شيئاً لم يسمع بمثله، وهو الذي كان يملك من آلات الحرب والدواب ما لم يتفق لغيره[٦].

---

(١) انظر:البداية والنهاية، ابن كثير: ٦٦/١١، تاريخ الخلفاء، السيوطي:٢٩٧.

(٢) انظر: البداية والنهاية، ابن كثير: ٣/١١.

(٣) انظر: المرجع السابق: ١٦/١١، ١٧، تاريخ الخلفاء، السيوطي:٢٨٨.

(٤) انظر: البداية والنهاية، ابن كثير: ١٦٨/١١.

(٥) انظر: المرجع السابق: ٣٤٦/١٠.

(٦) انظر: المرجع نفسه: ٢٨٦/١٠.

أما الرعية فيُوجد فيهم قسمان متناقضان؛ قسم انصرف إلى العلم وزهد في الدنيا وفي عطايا السلطان، وقسم انصرف إلى ملذات الدنيا وتطلع إلى عطايا السلطان وتسابق لنيلها.

ولم يكن الجنيد في معزل عن كل هذه الأوضاع في المجتمع المسلم، وكان من القسم الأول الذي كرّس حياته علماً وعملاً، يرى البعد عن السلطان أسلم للمرء، وأبعد له عن الفتنة؛ لأن التقرب منه يعني ولوج باب الانغماس في الدنيا، والمتقرب غالباً لا يسلم من تنازلات يقدمها على حساب دينه يجامل بها لنيل حاجته وكسب رضا السلطان، ولم ينقل عن الجنيد أنه حاول يوماً طرق باب السلطان، بل نجده يهجر أصحابه الذين فعلوا ذلك، فقد هجر عمرو بن عثمان المكي[1] لما تولى قضاء جدة، ولم يصل عليه لما مات، كل ذلك ليس لتوليه القضاء فحسب، بل لأنه كان يطلب القضاء كما ذُكر[2]. وإلا فقد وُلّي رويم – وكان صديقاً حميماً للجنيد – القضاء بعد أن نال ثقة الخليفة، ولم يهجره الجنيد، رغم أنه كان ينهى غيره عن الدخول عليه، ويقول: ((من أراد أن ينظر إلى من خبأ في سره حب الدنيا عشرين سنة فلينظر إلى هذا))[3]؛ بالرغم من كل ذلك كان يتردد عليه، ويقول:((ما كان رويمٌ أعمر وقتاً منه في هذه الأيام))[4].

ورغم موقفه هذا من كراهية التطلع للمنصب والتقرب للسلطان، إلا أنه لم ينقل عنه موقفاً معادياً لولاة الأمر، بل إنه كان يدعو لهم[5].

---

(١) هو عمرو بن عثمان بن كرب بن غصص المكي، أبو عبد الله. من أكابر الصوفية، ومن أهل مكة، سكن بغداد ومات بها، وكان ينتسب إلى الجنيد في الصحبة، وتتلمذ عليه، وصحب أبا سعيد الخراز، وحدث وله مصنفات في التصوف، روى عنه جعفر الخلدي وغيره، هجره الجنيد لأنه تقلد قضاء جدة، توفي سنة ٢٩١هـ ويقال ٢٩٧هـ. انظر: طبقات الصوفية،السلمي: ١٦٢، طبقات الأولياء،ابن الملقن: ١٣٣، تاريخ بغداد،البغدادي: ٢٢٣/١٤.

(٢) تاريخ بغداد، البغدادي: ٢٢٤/١٤.

(٣) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٦٨/١٠.

(٤) المنتظم، ابن الجوزي: ١٣٦/٦.

(٥) انظر: حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٨٦/١٠.

المبحث الثالث: الحالة الدينية والفكرية

نشأ الجنيد في عصر انتشر فيه مذهب الاعتزال وبلغ تأثيره مداه، فوصل إلى الخليفة نفسه، فتبنى المذهب، وأجبر الناس عليه، وامتحنهم بالقول بخلق القرآن، وأن الله لا يُرى في الآخرة .

فبدأً بالمعتصم الذي أخذ بوصية أخيه المأمون في التمسك باعتقاده وفي امتحان الناس[1]، ثم الواثق الذي كان يدعو إلى هذا المذهب ليلاً نهاراً، سراً وجهاراً اعتماداً على ماكان عليه أبوه وعمه[2]، بل كان أشد منهما في اعتقاده وامتحانه حتى إنه كان يمتحن الأسرى الذين فُدوا من أسر الفرنج، فإن قالوا بقوله وإلا تركوا في أيدي الكفار[3].

وقد استشرى الداء في الأمة، وعمّ البلاء بين المسلمين بتصدّر المعتزلة، وظهور علم الكلام، ذلك العلم الذي كان نتاج الأفكار الدخيلة على الإسلام والمتمثلة في علم الفلسفة، وقد ظهر من أبناء المسلمين من تبنى تلك الأفكار[4]، ونشأ الصراع الفكري بين المذاهب الإسلامية، وخاصة؛ الأشاعرة، والمعتزلة، فأفسدوا بكلامهم ما الله به عليم، ومن علماء المعتزلة الذين ظهروا في تلك الفترة: أبو الهذيل العلاف، أحمد بن أبي دؤاد، الجاحظ.

في هذا الجو المشحون المليء بالصراع الفكري نشأ الجنيد وتتلمذ على يد الحارث المحاسبي المتكلم الذي كان تلميذاً بدوره لابن كلاب[5]، أحد كبار المتكلمين.

---

(١) انظر: البداية والنهاية، ابن كثير: ٢٨٠/١٠، تاريخ الخلفاء، السيوطي:٢٦٨.

(٢) البداية والنهاية، ابن كثير: ٣٠٣/١٠.

(٣) المرجع السابق: ٣٠٧/١٠. تاريخ الخلفاء، السيوطي:٢٧٣.

(٤) انظر: الفهرست، ابن النديم: ٣٩٧، كشف الظنون، حاجي خليفة: ٦٧٩/١، ومابعدها.

(٥) عبد الله بن سعيد القطان البصري، أبو محمد، أحد أئمة المتكلمين، كان يرد على المعتزلة وربما وافقهم، أخذ عنه الكلام داود الظاهري، وتتلمذ عليه المحاسبي، صنف كتباً كثيرة في التوحيد والصفات بين فيها فساد قول الجهمية، توفي سنة:٢٤١هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي:١٧٤/١١.طبقات الشافعية الكبرى،السبكي:٢٩٩/٢.

وما أن شب الجنيد إلا وقيض الله تعالى لنصرة مذهب أهل السنة المتوكل على الله، فثار على أهل البدعة، وكتب في الآفاق بالكف عن القول بخلق القرآن، ومنع الخوض في علم الكلام، وأمر أن لا يشتغل أحد إلا بالكتاب والسنة[1]، حتى شبهه بعضهم بالصديق في قتله أهل الردة؛ لأنه نصر الحق، وبعمر بن عبد العزيز حين رد مظالم بني أمية[2]، ثم سار الخلفاء من بعده على منواله.

وقد كان لبعض الخلفاء مواقف مشرفة تسطر بماء الذهب في محاربة المبتدعة وأهل الإلحاد:

ففي سنة ٢٤١هـ: أمر المتوكل بضرب رجل شُهد عليه أنه شتم أبا بكر وعمر وعائشة وحفصة رضي الله عنهم، فضرب حتى الموت، وألقي في نهر دجلة[3].

وفي سنة ٢٧٩هـ: نودي بأمر من المعتضد وكان من أشد الناس على المبتدعة: أن لا يمكن أحد من القصاص والطرقية (أصحاب الطرق في العبادات)، والمنجمين ومن أشبههم من الجلوس في المساجد ولا في الطرقات، وأن لا تباع كتب الكلام والفلسفة والجدل بين الناس[4].

وفي سنة ٢٨٢هـ: نهى المعتضد الناس أن يعملوا في يوم النيروز ما كانوا يتعاطونه من إيقاد النيران، وصب الماء، وغير ذلك من الأفعال المشابهة للمجوس[5].

وفي سنة ٢٨٣هـ: خرج المعتضد إلى بلاد الموصل لقتال هارون الشاري الخارجي، فهزمه وصلبه[6].

قال شيخ الإسلام: «وكان في أيام المتوكل قد عز الإسلام حتى ألزم أهل الذمة بالشروط العمرية، وأُلزموا الصغار؛ فعزت السنة والجماعة، وقمعت الجهمية والرافضة ونحوهم، وكذلك

---

(١) البداية والنهاية، ابن كثير: ٣١٦/١٠.

(٢) المرجع السابق: ٣٥١/١٠، تاريخ الخلفاء، السيوطي:٢٧٧.

(٣) البداية والنهاية، ابن كثير: ٣٢٤/١٠،٣٢٣.

(٤) المرجع السابق: ٦٤/١١، تاريخ الخلفاء، السيوطي:٢٩٦.

(٥) البداية والنهاية، ابن كثير: ٧٢/١١، تاريخ الخلفاء، السيوطي:٢٩٧.

(٦) انظر: الكامل في التاريخ، ابن الاثير: ٣٨٤/٦.

في أيام المعتضد والمهدي والقادر وغيرهم من الخلفاء، الذين كانوا أحمد سيرة وأحسن طريقة من غيرهم، وكان الإسلام في زمنهم أعز، وكانت السنة بحسب ذلك»[1].

---

(١) مجموع الفتاوى: ٤/٢١-٢٢.

المبحث الرابع: الحالة العلمية والثقافية

يعد العصر الذي عاش فيه الجنيد عصراً ذهبياً للعلم؛ حيث ازدهر في شتى مجالاته، ونبغ فيه علماء لا مثيل لهم في الدنيا .

ففي الحديث ظهر أصحاب الكتب الستة الذين لا نظير لهم: البخاري ومسلم وأبو داود، والترمذي والنسائي وابن ماجه.

ونبغ أيضاً أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وإسحاق بن راهويه، وأبو بكر بن أبي عاصم، وأبو بكر بن أبي شيبة، وابن خزيمة، وأبو زرعة، والخلال، ومحمد بن نصر المروزي، وابن أبي الدنيا، وغيرهم كثير .

وفي مجال الفقه كان الاعتناء به تأليفاً وتدويناً وضبطاً، وكان هذا العصر امتداداً لعصر الفقه الذهبي المتميز بظهور نوابغ من الفقهاء المجتهدين، «حتى سمي هذا العصر بحق عصر ازدهار الفقه، كما سمي بعصر النضج والكمال»[1]؛ ومن أبرز الفقهاء الذين ظهروا في تلك الآونة: إمام أهل السنة أحمد بن حنبل، وأبي ثورصاحب الشافعي، وسحنون أحد فقهاء المالكية المشهورين، وداود الظاهري إمام أهل الظاهر.

وفي القراءات نبغ أبو عمرو الدوري، وخلف بن هشام البزار، والبزي.

وفي التفسير نبغ ابن جرير الطبري.

وفي التاريخ نبغ الطبري أيضاً، والبلاذري، وخليفة ابن خياط.

وفي علم النحو نجد سيبويه إمام النحاة، والمبرد.

وفي الشعر والأدب نبغ البحتري، وابن الرومي، وابن المعتز، وابن قتيبة.

---

(١) فقه الإمام أبي ثور، سعدي حسين: ٤١.

الفصل الثاني: نشأته وحياته

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: اسمه ونسبه وكنيته ولقبه.

المبحث الثاني: مولده ونشأته.

المبحث الثالث: وفاته.

المبحث الأول: اسمه ونسبه وكنيته ولقبه

أولاً: اسمه

اتفقت أكثر المراجع[1] التي ترجمت للجنيد على أن اسمه هو:

"الجنيد[2]بن محمد بن الجنيد" .

وخالف الفيروزابادي في اسمه كله فسماه "سعيد بن عبيد".وذكر أنه يلقب بالجنيد،ولم يوثق قوله بدليل، ولم يناقش هذه المسألة، فقال: ((والجنيد لقب أبي القاسم سعيد بن عبيد سلطان الطائفة الصوفية))[3] ، فكان شاذاً بقوله هذا.

وقد نقل الزبيدي هذا القول[4].

([1]) انظر ترجمة الجنيد في:طبقات الصوفية(١٣٠). حلية الأولياء(٢٥٥/١٠).تاريخ بغداد(٢٤١/٧).طبقات الحنابلة(٣٤٣/١). الأنساب(٢٥٤/١).المنتظم(١١٨/١٣)، صفة الصفوة(٤١٦/٢)، الكامل في التاريخ(٢٤٩/٦)، وفيات الأعيان(٣٢٣/١)، المختصر في أخبار البشر(٣٩٢/١)، سير أعلام النبلاء (٦٦/١٤)،دول الإسلام(١٨١/١)، العبر(٤٣٥/١)، تاريخ ابن الوردي (٢٤٤/١)، الوافي في الوفيات(١٥٥/١١)، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي(٢٦٠/١)، طبقات الشافعية الأسنوي(٣٤٣/١)، طبقات الشافعية لابن كثير:(١٦٦/١)، البداية والنهاية(٧/ ٥٢٦)، طبقات الأولياء(٢٢٦)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة(٣٠/١)، النجوم الزاهرة (١٦٨/٣)، المنهج الأحمد(٣٢٩/١)، طبقات المفسرين للداودي(١٣٠/١)، طبقات الشافعية لابن هداية الله(٣٩)، شذرات الذهب(٢٢٨/٢)، روضات الجنات(٢٤٧/١) الكواكب الدرية:(٣٧٦/١).

([2]) "بضم الجيم وفتح النون وآخره دال مهملة". الإكمال في رفع الارتياب، ابن ماكولا: (١٦١/٢). و"الجنيد: تصغير جند".معجم البلدان، ياقوت الحموي: ٢/ ١٧٣.

([3]) القاموس المحيط، الفيروزابادي:(١/ باب الدال ــ فصل الجيم).

(٤) تاج العروس من جوهر القاموس، الزبيدي: (باب الدال المهملة ــ مادة جند).

وخالف أبو سليمان الربعي في اسم والد الجنيد، فقال: ((جنيد بن القاسم الصوفي))[1]. ولعل هذا وهم كان منه؛ فالكتب التي ترجمت له اتفقت على أنه يكنى بأبي القاسم، ولم أقف على من سمى أبا الجنيد بالقاسم غيره[2].

والملاحظ أن الكتب التي ترجمت له وقفت عند اسم جده، ولم تزد عليه .

والذي يظهر أن أجداد الجنيد لم يكونوا معروفين، كما أن أسرته لم تكن معروفة ولم يكن لها شأن في العلم يذكر، ويؤكد هذا خلو كتب التراجم من ترجمة لأبيه أو جده .

ولعل الجنيد سمي باسم جده كما جرت عادة طائفة من الناس.

ثانياً:نسبه

تعددت وتنوعت نسبه التي يعرف بها؛ فتارة ينسب إلى بلده الذي ولد فيه ونشأ، وتارة إلى موطنه الأصلي، وتارة إلى عمله الذي كان يتكسب من ورائه، وتارة إلى مذهبه.

فعندما ينسب إلى بلده الذي ولد فيه ونشأ يقال له البغدادي، نسبة إلى بغداد،وهي بلدة معروفة، وهذه أشهر نسبة عرف بها.

وإذا نسب إلى موطنه الأصلي يقال له: "النهاوندي" نسبة إلى نهاوند[3] وهذا يدل على أنه لم يكن عربي الأصل .

ذكر البغدادي بسنده عن محمد بن الحسين النيسابوري قال: ((سألت أباالقاسم النصرابادي قلت له:الجنيد كان من أهل بغداد؟ قال: هو بغدادي المنشأ والمولد، ولكني سمعت مشايخنا ببغداد يقولون:كان أصله من نهاوند قديماً))[4].

---

(١) تاريخ مولد العلماء ووفياتهم، لأبي سليمان الربعي: ص٢٦٠.

(٢) راجع مراجع ترجمته في الصفحة السابقة.

(٣) ((بضم النون وفتح الهاء وبعد الألف واو مفتوحة ثم نون ساكنة وبعدها دال مهملة، وهي بلدة من بلاد الجبل قديمة كان بها وقعة للمسلمين زمن عمر بن الخطاب ﷺ، وقيل إنها بناها نوح النبي ﷺ، وكان يقال لها أوند فأبدلوا الحاء بالهاء)). الأنساب، السمعاني:(٥/باب النون والهاء).

(٤) تاريخ بغداد، البغدادي: (٧/٢٤٢).

ويقال له: "الخزّاز"[1]؛لأنه كان يبيع الخزّ[2].

ويقال له: "القواريري"[3]؛لأن أباه كان قواريرياً يبيع الزجاج[4]، وقد يقال الزجاج [5] .

ويقال له "الصوفي"[6]؛ نسبة إلى مذهب التصوف الذي اتخذه طريقاً، وهذه النسبة أيضاً من أشهر نسبه[7].

ثالثاً: كنيته

اتفقت الكتب التي ترجمت له على أن كنيته أبو القاسم .

وهل تكنى بها لأن أكبر أبنائه اسمه القاسم، وهو الذي درج عليه كثير من الناس، أو أن كنيته لم يكن لها سبب ؟ لايمكن الجزم بأحد هذه الآراء لعدم وجود مايثبت ذلك.

رابعاً: لقبه

أشهر الألقاب التي أصبحت علماً عليه لقب"سيد الطائفة"[8]،وهذا اللقب من أخصّ ألقابه.

---

(١) بفتح الخاء وتشديد الزاي الأولى بينها وبين الزاي الثانية ألف. اللباب في تهذيب الأنساب، ابن الأثير: (١/باب الخاء والزاي). وفي طبقات الحنابلة (الخزّاز) بفتح الخاء المنقوطة والراء المهملة المشددة وفي آخرها زاي معجمة، وهذه النسبة إلى خرز الجلود كالقرب والسطائح والسيور وغيرها. اللباب: (٢/ باب الخاء والراء).

(٢) الخز: كلمة فارسية معربة، وأصلها في الفارسية كز، ومعناها: ضرب من ثياب الحرير، وقيل ثياب تنسج من صوف وحرير، والجمع خزوز. المعجم العربي لأسماء الملابس، د/رجب عبد الجواد.

(٣) بفتح القاف والواو وبعد الألف ياء ساكنة تحتها نقطتان بين رائين مهملتين مكسورتين هذه النسبة لمن يعمل القوارير أو يبيعها. "اللباب، ابن الأثير:(٣/ باب القاف والواو).

(٤) طبقات الصوفية، للسلمي: ص(١٢٩)، وانظر: صفة الصفوة، ابن الجوزي: (٢/٤١٦).

(٥) الطبقات الكبرى، الشعراني: (١ / ١٤٥).

(٦) انظر مراجع ترجمته. وسيأتي ذكر أصل هذه الكلمة في الباب الثالث، تحت مبحث نشأة التصوف.

(٧) انظر مراجع ترجمته:ص٣٧.

(٨) طبقات الشافعية الكبرى، السبكي: ١/٢٦٠، النجوم الزاهرة،ابن تغري بردي: ص ٣/١٦٩.

وهناك ألقاب أخرى له، منها:شيخ الصوفية[1]، وإمام أهل الخرقة[2]،وتاج العارفين[3]، وطاؤوس العلماء[4].وجميع هذه الألقاب مشتهرة عند الصوفية.

وهناك ألقاب أخرى لُقب بها في بعض الكتب منها: سلطان الطائفة الصوفية[5]،وقطب العلوم[6]، والأستاذ المحقق[7].

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى، السبكي: ١/ ٢٦٠، شذرات الذهب،ابن العماد: ص(٢٢٨).

(٢) طبقات الشافعية الكبرى، السبكي:١/٢٦٠.

(٣) شذرات الذهب، ابن العماد: ص(٢٢٨)، لقب بذلك عندما تكلم في مسألة المحبة وكان من الحاضرين أبو بكر الكتاني وكان في موسم الحج بمكة...وفيه قالوا: جبرك الله ياتاج العارفين. انظر: مدارج السالكين، ابن القيم: (٣/١٦)، مجمع الأحباب وتذكرة أولي الألباب، الشريف محمد الحسيني: (٥/٨٥).

(٤) اللمع، الطوسي: ص(٥٠٠)، وفي كشف المحجوب، الهجويري: ص(٢٢٥):" وكانوا يسمونه في عصره طاووس الفقراء".

(٥) القاموس المحيط، الفيروزابادي: (١/باب الدال ــ فصل الجيم)، تاج العروس، الزبيدي: (باب الدال المهملة ــ مادة جند).

(٦) نشر المحاسن، اليافعي: ص(٣٠٦).

(٧) المرجع السابق: ص(١١٥).

المبحث الثاني: مولده ونشأته

أولاً: مولده

اتفق أكثر من ترجم له من المتقدمين على أن مسقط رأسه كان ببغداد؛ والمعظم أغفل تحديد العام الذي ولد فيه، عدا البعض منهم كالإمام الذهبي والصفدي؛ فقد ذكر الذهبي أن مولده كان في العشرين ومائتين، فقال:«ولد في نيّف وعشرين ومائتين»[1]، وقال الصفدي:«ولد ببغداد بعد العشرين ومائتين»[2].

واجتهد"فؤاد سزكين"وهو من المتأخرين[3]في تحديد سنة ولادته فذكر بأنه قبل عام ٢٢٠هـ وكأنه بذلك يخطئ الرأي السابق، فقال: «ولد على الأرجح حوالي سنة ٢١٥هـ /٨٣٠ م في بغداد»[4]، واختارت د/ سعاد هذا التاريخ[5].

ثانياً: نشأته

نشأ وترعرع في مدينة بغداد باتفاق من ترجم له، ويلاحظ عدم توسع المترجمين له في الكلام عن نشأته .

---

(١) سير أعلام النبلاء، الذهبي: ٦٦/١٤.

(٢) الوافي في الوفيات، الصفدي: ١١/ ١٥٥.

(٣) استنتج فؤاد سزكين: أن ولادة الجنيد كانت قبل عام ٢٢٠هـ ــ مما نقل عنه من أنه كان يفتي في حلقة أبي ثور وله من العمر عشرون سنة، وما نقل من أن أبا ثور توفي عام ٢٤٠هـ. انظر: تاج العارفين، د/ سعاد الحكيم: ص١٢، الإمام الجنيد والتصوف في القرن الثالث الهجري،زهير ظاظا: ص٢٢.

(٤) تاريخ التراث العربي، فؤاد سزكين: ١٣١/٤.

(٥) انظر: تاج العارفين:١٢.

ثالثاً: الأسرة التي نشأ فيها

المعلومات عن حياته الأسرية ضئيلة جداً؛ فأبوه محمد بن الجنيد يُعرف عنه بيعه للزجاج ثم لا يُعرف عنه شيء آخر ! وقد ذهب بعضهم إلى أنه توفي والجنيد مازال صغيراً[١]. والمشهور عن أمه أنها شقيقة[٢] سري السقطي خاله وأستاذه وشيخه في الطريقة، ولم تذكر المراجع إن كان له إخوة أولا، وأشار البعض إلى أن له زوجة[٣] وأنه أنجب الأولاد الذكور الذين صلوا عليه لما توفي[٤]، كما أن بعض المؤلفين سمى رجلاً من ذريته[٥] ومما يصح أن يكون دليلاً على أن له من البنات ماذكره صاحب الحلية فقد سمى ختناً له يقال له أبوبكر[٦]، فقد يقال لزوج البنت ختناً[٧] وتشير بعض المراجع إلى أن له عماً ثرياً[٨] .

---

(١) انظر: تاج العارفين، سعاد الحكيم: ص١٣.

(٢) كشف المحجوب، الهجويري: ص١٥٦.

(٣) " قال خير النساج:كنا في المسجد فجاء الشبلي في سكره فنظر إلينا، فلم يكلمنا، وهجم علي الجنيد في بيته، وهو جالس مع زوجته وهي مكشوفة الرأس فهمت أن تغطي راسها..." طبقات الأولياء "، ابن الملقن: ص٢١١، " حلية الأولياء "، أبو نعيم: ٣٦٧/١٠.

(٤) ذكر في ترجمته أنه لما توفي كان ممن صلى عليه ولده. انظر:صفة الصفوة، ابن الجوزي: ٤٢٤/٧. "طبقات الأولياء "، ابن الملقن: ١٣٤.

(٥) قال مجير الدين العليمي:"...وزاوية القواسمة بالقرب منها، نسبة للشيخ أحمد القاسمي الجنيدي، من ذرية أبي القاسم الجنيد، وهو مدفون بها " الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، العليمي: ١٤٢/٢.

(٦) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/ ٢٦٩.

(٧) "الختن: أبو امرأة الرجل وأخو امرأته، وكل من كان من قبل امرأته، وعند العامة ختن الرجل زوج ابنته، وأبو بكر وعمر رضي الله عنهما ختنا رسول الله ﷺ. لسان العرب، ابن منظور: ١١٠٢/٢.

(٨)ومما يدل على ذلك مارواه الخلدي قال: وسمعت الجنيد يقول: كان الحارث كثير الضر فاجتاز بي يوماً وأنا جالس على بابنا، فرأيت على وجهه زيادة الضر من الجوع وعمد فقلت له: ياعم ! لو دخلت إلينا نلت من شيء من عندنا، وعمدت إلى بيت عمي، وكان أوسع من بيتنا لا يخلوا من أطعمة فاخرة لا يكون مثلها في بيتنا سريعاً فجئت بأنواع كثيرة من الطعام، فوضعته بين يديه... طبقات الشافعية الكبرى، السبكي: ١/ ٢٧٦. وانظر: اللمع، السراج: ص٤٠٧، تاريخ بغداد، البغدادي:٢١٣/٨.

المبحث الثالث: وفاته

اختلف المؤرخون في سنة وفاته على عدة أقوال:

القول الأول: يرى أصحابه أنه توفي سنة ٢٩٧هـ[١].

القول الثاني: يرى أصحابه أن وفاته كانت في عام ٢٩٨هـ[٢].

القول الثالث: أنه توفي سنة ٢٩٦هـ، ذكره اليافعي، ولم أجده عند غيره[٣].

ولعل القول الثاني الذي يذهب أصحابه إلى أن وفاته كانت في عام ٢٩٨هـ أجدر بأن يقدم لأسباب وهي:

ـ أن عليه معظم المؤرخين، منهم: البغدادي، ابن الجوزي، الذهبي، ابن كثير، ابن العماد.

ـ أنه قول ابن المنادي[٤]، وهو أحد المعاصرين للجنيد، حيث نقل عنه أنه قال: «مات الجنيد بن محمد ليلة النيروز[٥]، ودفن من الغد، وكان ذلك في سنة ثمان وتسعين ومائتين، فذكر لي أنهم حزروا[٦] الجمع يومئذ الذين صلوا عليه نحو ستين ألف إنسان، ومازال الناس ينتابون

---

(١) طبقات الصوفية، السلمي: ص١٢٩، الرسالة القشيرية، القشيري: ٤٣٠، الطبقات الكبرى، الشعراني: ١٤٦/١، تاريخ مولد العلماء ووفياتهم، الربعي: ص٢٦٠.

(٢) تاريخ بغداد، البغدادي: ٢٤٨/٧، طبقات الحنابلة، أبو يعلى: ٣٤٦/١، المنتظم، ابن الجوزي: ١١٩/٦، سير أعلام النبلاء، الذهبي: ٦٩/١٤، الوافي في الوفيات، الصفدي: ١٥٥/١١، البداية والنهاية، ابن كثير: ٥٢٧/٧، شذرات الذهب، ابن العماد: ٢٢٩/١.

(٣) مرآة الجنان، اليافعي: ٢/ ٢٣١.

(٤) هو أحمد بن جعفر بن محمد بن المنادي، أبو الحسين، كان ثقة أميناً صدوقاً، عالماً بالتفسير والحديث، قيل أنه صنف في علوم القرآن ٤٠٠ كتاب، وما يسمع الناس عن مصنفاته إلا أقلها، من كتبه: اختلاف العدد، (ت: ٣٣٦هـ). انظر: "تاريخ بغداد"، البغدادي: ٦٩/٤، "سير أعلام النبلاء"، الذهبي: ٣٦١/١٥.

(٥) "النيروز هو أول يوم من السنة، معرب نوروز". القاموس المحيط، الفيروزابادي: ٢/ باب الزاي ـ فصل النون.

(٦) الحزر: التقدير والخرص. لسان العرب، ابن منظور: ٤/ فصل الراء.

قبره في كل يوم نحو الشهر أو أكثر، ودفن عند قبر سري السقطي في مقابر الشونيزي[1]»[2].

ولا شك أن قول المعاصر أقرب للصواب من قول غيره، خاصة إذا كان ثقة.

وكما وقع الخلاف في العام الذي مات فيه الجنيد، وقع في اليوم الذي مات فيه على قولين:

ـ منهم من قال بأنه مات في آخر ساعة من يوم الجمعة، ودفن يوم السبت[3].

ـ ومنهم من قال بأنه مات يوم السبت[4].

والقول الأول هو ما يترجح عندي ـ وهو أنه مات يوم الجمعة ودفن يوم السبت ـ لأمور:

ـ أن أصحابه حددوا وقت موته بدقة فذكروا أنه في آخر ساعة من يوم الجمعة.

ـ لعل من قال إنه مات يوم السبت قاله بالنظر إلى يوم دفنه، فظن أن يوم دفنه هو اليوم الذي مات فيه.

وحدد بعض من ترجم له الشهر الذي توفي فيه فذكر أنه شهر شوال[5]، ولم أقف على مرجع يحدد تاريخ يومٍ بعينه من شهر شوال.

---

(١) الشُونيزي: «بالضم ثم السكون ثم نون مكسورة وياء مثناة من تحت ساكنة وزاي وآخره ياءالنسبة، مقبرة ببغداد بالجانب الغربي،دفن فيها جماعة كثيرة من الصالحين منهم سري السقطي،والجنيد، وجعفر الخلدي، ورويم، وسحنون، وهناك خانقاه للصوفية. ويعني بها مقابر قريش المعروفة الآن بالكاظميين».. وقد بني وسط المقبرة مسجد يسمى بمسجد الجنيد البغدادي، جدد عمارته الوالي محمد نامق باشا سنة ١٢٦٩هـ وهو الآن قديم." انظر:، تاريخ بغداد، البغدادي: ١/١٢٢، معجم البلدان، ياقوت الحموي:٣/٣٧٤، روضات الجنات، الميرزا محمد: ٢/٢٥٠، تاريخ مساجد بغداد الحديثة، يونس السامرائي:٢٩١.

(٢) تاريخ بغداد، البغدادي: ٧/٢٤٨.

(٣) طبقات الحنابلة، أبو يعلى:١/٣٤٦، طبقات الأولياء، ابن الملقن:١٣٤، شذرات الذهب، ابن العماد:١/٢٢٩.

(٤) طبقات الصوفية، السلمي: ١٢٩، صفة الصفوة، ابن الجوزي: ٢/٤٢٤.

(٥) صفة الصفوة، ابن الجوزي: ٢/٤٢٤، طبقات الشافعية، ابن كثير:١/١٦٨، طبقات الأولياء، ابن الملقن:١٣٤، النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي:٣/١٧٠.

وكان الجنيد يوم مات قد تجاوز الثمانين من عمره[1].

وتولى غسله أبو محمد الجريري[2] وقيل أن هذا مما أوصى به، قال الجريري للجنيد: لو بنفسك...فقال له: إذا مت فغسلني أنت وكفني وصلي علي، فبكى الجريري وبكى الحاضرون[3].

وصلى عليه ولده[4].

حاله عند موته

بعد حياة مليئة بالطاعة والعبادة حتى يكاد يقرن اسم الجنيد بالعبادة؛ لما عُرف عنه من كثرة اجتهاده فيها.

بعد هذه الحياة الحافلة طويت صفحات الجنيد، وغادر الدنيا، مخلفاً ورائه أثراً سطره له التاريخ يوم كان حياً ويوم أصبح ميتاً، وإذا تأمل الواحد منا ما نُقل من تصوير للساعات الأخيرة من حياة الجنيد لم يسعه إلا أن يقول: من شبّ على شيء شاب عليه[5] ومن عاش على شيء مات عليه .

وهذا بعض ما نقله معاصروه:

---

(١) العبر، الذهبي: ١/٤٣٥.

(٢) أحمد بن محمد بن الحسين الجريري، أبو محمد، أحد أئمة الصوفية وكبارهم، من كبار أصحاب الجنيد، مات في طريق مكة في وقعة الهبير سنة: ٣٠٤هـ، انظر: طبقات الصوفية، السلمي:٢٠٣، تاريخ بغداد، البغدادي: ٤/٤٣١.

(٣) مجمع الأحباب، الحسيني: ٥/١١٠، وانظر: الطبقات الكبرى، الشعراني: ١/ ١٤٩.

(٤) صفة الصفوة، ابن الجوزي: ٧/٤٢٤، طبقات الأولياء، ابن الملقن: ١٣٤.

(٥) ذكر الهجويري أن "الجنيد عندما شاخ، لم يضيع أي ورد من أوراد الشباب فقيل له: أيها الشيخ لقد صرت ضعيفاً فكف عن بعض النوافل قال: هذه أشياء أدركت بها في البداية ما أدركته، فمحال أن أكف عنها في النهاية بعد قضاء الله". كشف المحجوب: ٥٤٥.

ـــ عن أبي بكر العطوي[١]: «كنت عند الجنيد حين مات، فختم القرآن ثم ابتدأ من البقرة فقرأ سبعين آية ثم مات»[٢].

ـــ قال أبو محمد الجريري: «كنت واقفاً على رأس الجنيد وقت وفاته ـــ وكان يوم جمعة ـــ وهو يقرأ، فقلت: ارفق بنفسك! فقال: مارأيت أحداً أحوج مني في هذا الوقت، هو ذا تطوى صحيفتي»[٣].

ـــ وقال ابن عطاء[٤]: «دخلت عليه وهو في النزع، فسلمت عليه فلم يرد، ثم رد بعد ساعة، وقال: اعذرني؛ فإني كنت في وردي، ثم حول وجهه إلى القبلة، ومات»[٥].

ـــ وعن جعفر الخلد[٦]: «رأيت شاباً دخل على الجنيد ـــ وهو في مرضه الذي مات فيه ـــ ووجهه قد تورم وبين يديه مخدة يصلي عليها، فقال الشاب: وفي هذه الساعة أيضاً لا تترك

---

(١) محمد بن علي بن الحسن بن وهب بن واقد، أبو بكر العطوي، حدث بالشام ومصر، ذكر ابن النحاس أنه سمع منه سنة ثلاث وأربعين وثلاثمائة وكان صدوقاً. تاريخ بغداد، البغدادي: ٧٩/٣.

(٢) الرسالة القشيرية، القشيري: ٤٣١، تاريخ بغداد، البغدادي: ٢٤٨/٧، وفيات الأعيان، ابن خلكان: ٣٢٥/١، مدارج السالكين، ابن القيم: ١٢١/٣، طبقات الشافعية، ابن كثير: ١٦٨/١. وانظر: طبقات الأولياء، ابن الملقن: ١٣٤.

(٣) تاريخ بغداد، ٢٤٨/٧، وانظر: طبقات الحنابلة، أبو يعلى: ٣٤٦/١، صفة الصفوة، ابن الجوزي: ٤٢٢/٢، البداية والنهاية، ابن كثير: ٥٢٧/٧، اللمع، السراج: ٢٨١.

(٤) أحمد بن محمد بن سهل بن عطاء الأدمي، أبو العباس. صحب الجنيد وإبراهيم المارستاني ومن فوقهما، وهو من أقران الجنيد، وهو أحد الشيوخ الموصوفين بالعبادة والاجتهاد، وقد ابتلي فذهب عقله لعدة سنين، وكان ممن صحح حال الحلاج، وذكروا أنه قتل معه سنة: ٣١١هـ وقيل غير ذلك. انظر: الرسالة القشيرية، القشيري: ٣٩١، تاريخ بغداد، البغدادي: ٢٦/٥، نفحات الأنس، الجامي: ٢١٢/١.

(٥) تاريخ بغداد، البغدادي: ٢٤٥/٧، صفة الصفوة، ابن الجوزي: ١/ ٤٢٢، طبقات الأولياء، ابن الملقن: ١٣٤.

(٦) جعفر بن محمد بن نصير بن قاسم البغدادي، أبو محمد الخواص، المعروف بالخلدي. بغدادي المنشأ والمولد، من كبار أصحاب الجنيد، وصحب أيضاً النوري، ورويماً، والجريري، وغيرهم، سمع من جماعة يطول ذكرهم، وروى عنه أبو الحسن الدارقطني وغيره، سافر كثيراً، ولقي كثيراً من المشايخ والمحدثين، مات سنة ٣٤٨هـ انظر: حلية الأولياء، أبو نعيم: ٣٨١/١٠، تاريخ بغداد، البغدادي: ٢٢٦/٧.

الصلاة ؟! فلما سلم دعاه، وقال: هذا شيء وصلت به إلى الله ولا أحب أن أتركه، فمات بعد ساعة»[1].

ـ وقال أبو بكر العطار[2]: «حضرت الجنيد عند الموت في جماعة من أصحابنا، فكان قاعداً يصلي ويثني رجليه وقد تورمتا، فرآه بعض أصحابنا فقال: ما هذا يا أبا القاسم ؟! قال: هذه نعم ! الله أكبر، فلما فرغ من صلاته، قال له أبو محمد الجريري: لو اضطجعت. قال: يا أبا محمد ! هذا وقت يؤخذ منه، الله أكبر، فلم يزل ذلك حاله حتى مات»[3].

ـ وقيل له عند النزع: قل لا إله إلا الله . فقال: ما نسيته فأذكره[4].

وهذا الموقف لا يناقض الأخبار التي سبقته، فالجنيد الذي عاش حياته عابداً ذاكراً لله تعالى في كل أحواله (كما سيأتي في الباب الثالث) لا يفتر عن الذكر في أحلك المواقف التي قد يذهل فيها العبد عن ذكر ربه لما ألمّ به من سكرات الموت، فلما أراد أحدهم تلقينه الشهادة كما أمر بذلك الشارع[5]، يفاجيء الجنيد من حضره بقوله: ما نسيته فأذكره!!

وصيته

أوصى الجنيد قبل موته بدفن جميع كتبه! وينقل البغدادي بسنده هذه الوصية والسبب فيها، فيقول: : «لما حضر جنيد بن محمد الوفاة، أوصى بدفن جميع ماهو منسوب إليه من علمه، فقيل:

---

(١) تاريخ بغداد، البغدادي:٧/ ٢٤٧، وانظر: صفة الصفوة، ابن الجوزي: ٤٢٢/١.

(٢) محمد بن موسى بن سهل البربهاري، أبو بكر، حدث عن الحسن بن عرفة وغيره، وروى عنه القاضي أبو الحسن الجراحي، وأبو الحسن الدار قطني، وغيرهما، قال البغدادي: وكان ثقة، توفي سنة: ٣١٩ هـ. انظر: تاريخ بغداد، البغدادي: ٢٤٥/٣.

(٣) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٨١/١٠، صفة الصفوة، ابن الجوزي: ٤٢٢/١، طبقات الشافعية الكبرى، السبكي: ٢٦٢/١، طبقات الأولياء، ابن الملقن:١٣٣.

(٤) الكواكب الدرية، المناوي: ٣٨٩/١، وانظر: الرسالة القشيرية، القشيري:٣٠٧.

(٥) روى أبو سعيد الخدري ﷺ قال رسول الله ﷺ :(لقنوا موتاكم لا إله إلا الله). رواه مسلم: كتاب الجنائز: باب تلقين الموتى لا إله إلا الله(٩١٦).

ولم ذلك ؟ فقال: أحببت أن لا يراني الله وقد تركت شيئاً منسوباً إليّ وعلم الرسول ﷺ بين ظهرانيهم»[1].

فوصية الجنيد بدفن جميع كتبه كان وراءها خشية الجنيد أن يُلتفت إلى كتبه ويترك علم رسول الله ﷺ.

وقد تكلم الإمام ابن الجوزي عن دفن كتب العلم، وذكر بأن دفنها لا يجوز إن كان ما فيها حقاً، أما إن اختلط فيها الحق بالباطل فجاز ذلك.

وقد سئل الإمام أحمد بن حنبل عن رجل أوصى أن تدفن كتبه، فقال: ما يعجبني أن يدفن العلم[2].

قال الإمام ابن الجوزي: «ولا تخلوا هذه الكتب التي دفنوها أن يكون فيها حق أو باطل، أو قد اختلط الحق بالباطل، فإن كان باطل فلا لوم على دفنها، وإن كان قد اختلط الحق بالباطل ولم يتمكن من تمييزه كان عذراً في إتلافها،...وإن كان فيه الحق والشرع فلا يحل إتلافها بوجه لكونها ضابطة العلم وأموالاً»[3].

ولا شك أن كتب الجنيد من النوع الذي اختلط فيه الحق بالباطل؛ لأنها لو كانت موافقة للشرع لما خشي أن ينشغل الناس بها وهي موافقة لما جاء في سنة رسول الله ﷺ !!

رؤيا له بعد موته

ـ عن جعفر الخلدي: «رأيت الجنيد في النوم فقلت: مافعل الله بك ؟

قال: طاحت تلك الإشارات، وغابت تلك العبارات، وفنيت تلك العلوم، ونفدت تلك الرسوم، وما نفعنا إلا ركعات، كنا نركعها في الأسحار»[4].

---

(١) تاريخ بغداد، البغدادي: ٢٤٨/٧.

(٢) تلبيس إبليس، ابن الجوزي: ٣٢٠.

(٣) المرجع السابق: ٣٢٠ بتصرف يسير.

(٤) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/ ٢٥٧، تاريخ بغداد، البغدادي: ٧/ ٢٤٨، طبقات الحنابلة، أبو يعلى: ٣٤٦/١، صفة الصفوة، ابن الجوزي: ٤٢٤/١، طبقات الشافعية، ابن كثير: ١٦٩/١ النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي: ٢٩٧/٣.

الفصل الثالث: مشايخه وتلاميذه

وتحته ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مشايخه .

المبحث الثاني: أقرانه .

المبحث الثالث: تلاميذه .

المبحث الأول: مشايخه

١- السري السقطي[١]:

هو سري بن المغلّس السّقطي[٢] البغدادي، أبو الحسن .

والمراجع متفقة على أنه خال الجنيد، ولم أقف على من خالف في ذلك، وما ذكره فؤاد سزكين في ترجمته للجنيد من قوله:«كان ابن أخي وتلميذ أبي الحسن السري»[٣]، لا يعدو كونه خطأً وقع فيه.

وهو إمام البغداديين وشيخهم في وقته، وكان أحد العباد المجتهدين، قال الجنيد: «ما رأيت أعبد لله من السري السقطي، أتت عليه ثمان وتسعون سنة ما رؤي مطضجعاً إلا في علة الموت»[٤].

والسري أول من تكلم ببغداد في لسان التوحيد وحقائق الأحوال على مذهب المتصوفة. وهو من أجلّ تلاميذ معروف الكرخي[٥]، روى عن أبي بكر بن عياش، ويحي بن يمان، وغيرهما،

---

(١) انظر ترجمته في: طبقات الصوفية، السلمي: ٥١-٥٢، الرسالة القشيرية، القشيري: ٤١٧، حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/١١٦، تاريخ بغداد، البغدادي: ٩/١٨٧ صفة الصفوة، ابن الجوزي:٢/٣٧١، سير أعلام النبلاء، الذهبي: ١٢/١٨٥، البداية والنهاية، ابن كثير: ١١/١٧، طبقات الأولياء، ابن الملقن: ١٦.

(٢) بفتح السين المهملة وفتح القاف وكسر الطاء المهملة هذه النسبة إلى بيع السقط وهي الأشياء الخسيسة كالخرز والملاعق وخواتيم الشبه والحديد وغيرها. الأنساب، السمعاني:٢/٢٦٢.

(٣) تاريخ التراث العربي: ٤ / ١٣١.

(٤) تاريخ بغداد، البغدادي: ٩/ ١٩٢.

(٥) معروف بن فيروز الكرخي، أبو محفوظ، من عباد العراق وقرآئهم، اشتهر بإجابة الدعاء، وهو من رفقاء بشر بن الحارث، وكان أستاذ سري السقطي، مات ببغداد سنة ٢٠١ وقيل ٢٠٤هـ.ودفن فيها والصوفية يتبركون بقبره، انظر: طبقات الصوفية، السلمي: ٨٠، وفيات الأعيان، ابن خلكان: ٥/٢٣٣.

وحدّث عن الفضيل بن عياض بأحاديث قليلة، وروى عنه الجنيد والنوري وأبو العباس بن مسروق وغيرهم .

توفي في رمضان سنة٢٥٣هـ، وقيل٢٥١هـ، وقيل ٢٥٧هـ[1]، ودفن بالشونيزية.

وتأثر الجنيد بخاله السري ظهر جلياً في كثرة روايته عنه، وهو الذي أخذ عنه الطريقة في التصوف، ولم يكن تأثره به بسبب قرابة النسب فحسب، بل يضاف إليه شدة ملازمته له، وقد اختارت د/سعاد الحكيم أن السري كفل الجنيد بعد موت أبيه، وأنه رباه في بيته[2].

والسري كثيراً ما كان شيخ الإسلام يمتدحه ويصفه بأنه من العباد، بيد أن الإمام أحمد الذي عاصره نفر الناس منه بعد أن كان يمتدحه، قال الإمام ابن الجوزي: «وقد كان الإمام أحمد بن حنبل يمدح الرجل ويبالغ، ثم يذكر غلطه في الشيء بعد الشيء وقال نعم الرجل فلان لولا أن خلة فيه. وقال عن سري السقطي: الشيخ المعروف بطيب المطعم، ثم حكى له عنه أنه قال:إن الله عز وجل لما خلق الحروف سجدت الباء. فقال: نفروا الناس عنه»[3].

٢ـ الحارث المحاسبي[4]:

هو الحارث بن أسد المحاسبي،أبو عبد الله البغدادي، البصري الأصل . من علماء مشايخ الصوفية، وكلامه حجة عندهم، كان ورعاً كثير المحاسبة لنفسه،ولذا سمي بالمحاسبي[5]. تفقه،

---

(١) انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي: ١٢/ ١٨٧.

(٢) انظر: تاج العارفين: ١٣.

(٣) تلبيس إبليس، ابن الجوزي: ١٥٢، وانظر ماقاله شيخ الإسلام في كتاب الاستقامة:٢٠١ ومابعدها.

(٤) انظر ترجمته في: طبقات الصوفية، السلمي: ٦٢، الرسالة القشيرية، القشيري: ٤٢٩، حلية الأولياء، أبو نعيم:١٠/ ٧٣، تاريخ بغداد، البغدادي: ٨/ ٢١١، سير أعلام النبلاء، الذهبي:١٢/ ١١٠، تهذيب الكمال،المزي: ٥/ ٢٠٨، طبقات الشافعية الكبرى،السبكي: ٢٧٥/٢، طبقات الأولياء، ابن الملقن: ١٧٥.

(٥) انظر: الرسالة القشيرية، القشيري: ٤٢٩، طبقات الشافعية، ابن قاضي شهبة:٥٩، طبقات الأولياء، ابن الملقن: ١٧٥، الكواكب الدرية، المناوي: ٣٨٩/١، وذكر في سبب تسميته قولاً آخر، وهو: لأنه كان له حصىً يعدها ويحسبها حال الذكر، انظر: آخر مرجع مذكور.

وكتب الحديث، وعرف مذاهب النساك،وهو أستاذ أكثر البغداديين، روى عن يزيد بن هارون، وروى عنه ابن مسروق[1]، والجنيد، وغيرهما .

وكان جليل القدر عند ابن تيمية وكثيراً ما يصفه بأنه أعلم بالسنن و الآثار من المتأخرين[2]، دخل في شيء من علم الكلام، قال الذهبي: ((المحاسبي كبير القدر، إلا أنه دخل في شيء يسير من الكلام فنقم عليه))[3]، ولذا حذر منه الإمام أحمد وهجره، رغم أنه كان يثني عليه من وجه آخر[4].

صنف الكتب الكثيرة ومنها: الرعاية لحقوق الله، التوهم، العقل، رسالة المسترشدين، وغيرها مات ببغداد سنة: ٢٤٣هـ .

وقد تتلمذ عليه الجنيد تتلمذ منذ أن كان يافعاً، وذكر بعضهم أن تتلمذه كان بعد إحكامه للأصول[5].

وقد كان السري أستاذ الجنيد الأول على معرفة تامة بالحارث، يعرف أنه كان صوفياً، وفوق ذلك يعرف أنه كان صاحب كلام، وقد يكون السري هو الذي عرّف الجنيد على الحارث، أو على الأقل شجعه على الأخذ منه .

قال الجنيد:((قال لي السري شيخي يوما: إذا قمت من عندي فمن تجالس؟ قلت: المحاسبي . فقال: نعم !خذ من علمه وأدبه ودع عنك تشقيقه الكلام ورده على المتكلمين..

---

(١) أحمد بن محمد بن مسروق، أبو العباس الطوسي، سكن بغداد، وكان من كبار أجلة خراسان، صحب الحارث المحاسبي والسري السقطي، حدث عن البزار وابن المديني، وروى عنه الخلدي وغيره. قال الدار قطني: ليس بالقوي يأتي بالمعضلات.توفي ببغداد سنة: ٢٩٨هـ، وقيل: ٢٩٩هـ. انظر: طبقات الصوفية، السلمي: ١٨٩، حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢١٤/١٠، الرسالة القشيرية، القشيري: ٤٣٢.

(٢) الرسائل والمسائل: ٧٤/١.

(٣) سير أعلام النبلاء، الذهبي: ١١١/١٢.

(٤) انظر: تاريخ بغداد، البغدادي: ٢١٥/٨. وانظر في سبب هجر الإمام أحمد له: إحياء علوم الدين، الغزالي:٢٠٩/٢، درء التعارض، ابن تيمية: ٣٧٠/٣، طبقات الشافعية الكبرى، السبكي: ٢٧٩/٢.

(٥) انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي: ٦٦/١٤، مجمع الأحباب، الحسيني: ٦٧/٥.

ثم لما وليت سمعته يقول جعلك الله صاحب حديث صوفيا ولا جعلك صوفيا صاحب حديث))[1].

فكأنّ السّريّ كان مؤيداً للجنيد على مجالسته للمحاسبي.

وقد أكثر الجنيد من مجالسة الحارث حتى ظهر أثره عليه جلياً من خلال كثرة مروياته عنه، وكذلك من خلال استخدامه للمصطلحات الكلامية.

ـ أما عن شيوخه الذين أخذ عنهم الأصول فلا تكاد تذكر الكتب التي ترجمت له إلا شيخين فقط؛ أبي ثور شيخه في الفقه، والحسن بن عرفة شيخه الذي سمع منه الحديث. وذكر ابن هداية الله أنه تتلمذ أيضاً في الفقه على الزعفراني[2]، ولا يعني ذلك أنه لم يأخذ من غير هؤلاء، فعدم معرفتهم لا يعني عدم وجودهم.

٣ـ أبو ثور[3]:

هو إبراهيم بن خالد بن اليمان الكلبي البغدادي الفقيه، أبو عبد الله، ولقبه أبو ثور.

صحب الشافعي،وأخذ عنه، وروى مذهبه القديم، مفتي العراق، سمع من سفيان بن عيينة، ووكيع، وغيرهما، وحدث عنه أبو داود وابن ماجه وغيرهما، وكان أولاً يتفقه بالرأي ويذهب إلى قول أهل العراق حتى قدم الشافعي بغداد فاختلف إليه ورجع عن الرأي إلى الحديث، قال عنه ابن حبان: كان أحد أئمة الدنيا فقهاً وورعاً وفضلاً. ومما يُذكر أن الإمام أحمد كان قد هجر أبا ثور؛ لأنه أولّ[4]قوله ﷺ:((إن الله خلق آدم على صورته))[1].

---

(١) إحياء علوم الدين، الغزالي: ٢٢/١، وانظر:قوت القلوب، أبو طالب المكي: ٤٣٧/١.

(٢) هو الحسين بن محمد بن الصباح، أبو علي البغدادي الزعفراني، قال بن حبان في الثقات:" كان راوياً للشافعي"، وكان يحضر أحمد وأبو ثور عند الشافعي، وهو الذي يتولى القراءة عليه، توفي في رمضان سنة٢٦٠ هـ.طبقات الشافعية، ابن قاضي شهبة:٦٢.

(٣) انظر ترجمته في: تاريخ بغداد: ٧/ ٦٥، طبقات الشافعية الكبرى، السبكي: ٧٤/٢-٨٠، سير أعلام النبلاء، الذهبي: ١٢/ ٧٢.

(٤) انظر: إحياء علوم الدين، الغزالي:٢٠٩/٢.

صنف فجمع في تصانيفه بين الحديث والفقه، توفي سنة ٢٤٠هـ.

ورغم أن معظم المراجع تؤكد على أن الجنيد تتلمذ على أبي ثور؛ إلا أن بعض المعاصرين شكك في ذلك. وسيأتي الكلام عن ذلك في الفصل الرابع من هذا الباب.

ولا نستطيع أن نلمس مدى تأثر الجنيد الصوفي بأبي ثور الفقيه إلا أن بعض المصادر ذكرت بأن الجنيد كان يفتي وهو ابن عشرين سنة في حضرة أبي ثور.

٤ـ الحسن بن عرفة(٢):

هو الحسن بن عرفة بن يزيد العبدي، أبو علي البغدادي المؤدب، صاحب الجزء المشهور المروي، كان من المترددين على الإمام أحمد، وثقه يحي بن معين وغيره، سمع من عبد الله بن المبارك، وأبي بكر بن عياش وغيرهما، حدث عنه الترمذي، وابن ماجه، وابن أبي الدنيا وغيرهم.

ولد سنة خمسين ومائة،وتوفي سنة: ٢٥٧هـ، وعاش مائة وعشرين سنة.

سمع الجنيد منه وروى عنه(٣)، والمنقول عنه رواية حديث واحد فقط.

وهناك أساتذة آخرين أشارت إليهم كتب التراجم؛ منهم:

محمد القصاب(٤)، والحسن المسوحي(٥)..

---

(١) الحديث رواه البخاري: كتاب الاستئذان: باب بدء السلام(٥٨٧٣). ومسلم: كتاب البر والصلة والآداب:باب الوعيد الشديد لمن عذب الناس بغير حق(٢٦١٢).

(٢) انظر ترجمته في: الثقات، ابن حبان: ١٧٩/٨، تهذيب الكمال، المزي: ٢٠٥/٦، البداية والنهاية، ابن كثير:٣٦/١١.

(٣) تاريخ بغداد،البغدادي:٢٤١/٧، طبقات الحنابلة،أبو يعلى:٣٤٤/١ المنتظم،ابن الجوزي:١١٨/١٣، طبقات الشافعية، ابن كثير:١٦٧/١.

(٤) محمد بن علي القصاب، أبو جعفر البغدادي، كان الجنيد يقول:"الناس ينسبونني إلى سري، وكان أستاذي محمد بن القصاب، مات سنة: ٢٧٥هـ. انظر: طبقات الصوفية، السلمي: ١٢٩، تاريخ بغداد، البغدادي: ٦٢/٣، طبقات الأولياء، ابن الملقن: ١٣٦.

(٥) هو الحسن بن علي المسوحي، أبو علي، أحد كبار شيوخ الصوفية ومن كبار أصحاب سري، حكى عن بشر بن الحارث، وروى عنه الجنيد وابن مسروق،والقاضي المحاملي،وقيل أنه أول من عقدت له=

ومن أساتذته أيضاً: أبو يعقوب الزيات[١]، وأبو بكر بن مسلم[٢]، وأبو جعفر ابن الكرنبي[٣]، وأحمد القلانسي[٤]، وجميع هؤلاء من شيوخ الصوفية، ولعل استفادته منهم انحصرت في جانب التصوف، ولا يظهر أنهم من أهل العلم والفقه؟! كما أن كتب التراجم أغفلت ترجمة معظمهم، وروايات الجنيد عنهم لا تكاد تذكر .

وقد عدّ سزكين أبا يزيد البسطامي أستاذاً للجنيد[٥]، ولم أقف على من وافقه في ذلك، وغاية ما تذكره المراجع من علاقته بالجنيد معاصرة الجنيد له، ونقله عنه بواسطة[٦]، وشرحه لشطحاته[٧]، وربما يكون هذا الأمر هو الذي جعل سزكين يقول بتتلمذ الجنيد على أبي يزيد، وإلا فإن التقاءه به ومباشرة الأخذ عنه لم تثبت .

=الحلقة ببغداد يتكلم في علوم القوم. انظر: حلية الأولياء، أبو نعيم: ٣٢٢/١٠، تاريخ بغداد، البغدادي: ٣٦٦/٧، اللباب، أبو الحسن الجزري: ٣/ ٢١٣.

(١) أحمد بن وهب الزيات، أبو يعقوب، حكى عنه الجنيد. انظر: حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/ ٣٤٢، تاريخ بغداد، البغدادي: ٥٨٨/١٦. ولعله هو نفسه الذي ترجم له البغدادي في تاريخه: ٣/ ٣٣٣ فقال: ((محمد بن وهب، أبو جعفر العابد، كان بينه وبين الجنيد مودة واختصاص، مات ببغداد قرب السبعين ومائتين قبل أن أقعد الجنيد في المسجد الجامع، وصلى عليه الجنيد وتولى دفنه)).

(٢) أبو بكر بن مسلم، كان الجنيد من تلاميذه. انظر: حلية الأولياء، أبو نعيم: ٣٠٩/١٠.

(٣) أبو جعفر الكرنبي الصوفي، وقيل الكوفي، وسماه الإمام ابن الجوزي ابن الكريني، كان أستاذ الجنيد ومات وعليه مرقعته، ونقلت عنه مجاهدات شاقة. انظر: حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٢٤/١٠، اللمع، الطوسي: ٢٨١، ٢٤٩، تاريخ بغداد، البغدادي: ١٦/ ٥٩٤، ٥٩٦، تلبيس إبليس: ٣٤٢

(٤) أبو عبد الله أحمد القلانسي، قال الذهبي في ترجمته: ((شيخ الصوفية القدوة أبو أحمد مصعب بن أحمد البغدادي، صاحب أبي حمزة)) ، وقال ابن الأعرابي: كان أبو أحمد يكرمه من أدركت كأبي حمزة وسعد الدمشقي والجنيد وابن الخلنجي ويحبونه...وحج سنة سبعين ومائتين، فمات بمكة بعد ذهاب الوفد. انظر: حلية الأولياء، أبو نعيم: ٣٠٦/١٠، سير أعلام النبلاء، الذهبي: ١٧١/١٦.

(٥) تاريخ التراث العربي: ١٣١/٤.

(٦) انظر مثلاً: تلبيس إبليس، ابن الجوزي: ٣٧٥.

(٧) الإمام الجنيد والتصوف، زهير ظاظا: ٢٦، تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٥٧،٥٨، الشيخ السلطان أبو يزيد، شوقي بشير: ١٦.

كما ذكر ابن عساكر في تاريخ دمشق أن ذا النون المصري[١] كان أستاذاً للجنيد[٢]، وعدّ الإمام الذهبي الجنيد ممن روى عن ذي النون[٣]، وأورد البيهقي في الزهد الكبير للجنيد سماعاً عن ذي النون المصري[٤]، ونقل ابن القيم من تفسير الجنيد لكلام ذي النون[٥]، وبالرغم من ذلك وبالرغم من أن ذا النون كان قد انحدر إلى بغداد، وأقام بها مدة، إلا أن التقاء الجنيد به ومباشرة أخذه عنه لم تثبت أيضاً، وغاية ما يُذكر في علاقتهما هو المعاصرة، ومراسلة الجنيد لبعض تلاميذ ذي النون[٦]، وهو يوسف الرازي[٧].

---

(١) ثوبان بن إبراهيم المصري، أبو الفيض، اختلف في اسمه على أقوال، أصله من النوبة، كان أول من تكلم ببلدته في ترتيب الأحوال والمقامات فأنكر عليه، واتهم بالزندقة، وهُجر، وأخذ إلى المتوكل في العراق وقيل أنه لما سمع كلامه أكرمه، وعده ابن النديم من الفلاسفة الذين تكلموا في الصنعة، مات سنة: ٢٤٥هـ. انظر: تاريخ بغداد، البغدادي:٣٩٤/٨، الفهرست، ابن النديم:٥٥٠، نفحات الأنس، الجامي:٤٦/١.

(٢) تاريخ دمشق: ٣٨٨/٦١.

(٣) سير أعلام النبلاء: ٥٣٣/١١.

(٤) قال البيهقي: أخبرنا أبو محمد بن يوسف قال سمعت ناصر بن محمد يقول سمعت إبراهيم بن المولد يقول سمعت الجنيد بن محمد يقول: سمعت ذا النون المصري يقول:" والاستئناس بالناس من علامة الإفلاس ". الزهد الكبير:١٠٨/١.

(٥) مدارج السالكين: ٣٤٤/٣.

(٦) انظر: الإمام الجنيد والتصوف، زهير ظاظا: ٢٦، تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٥٩.

(٧) يوسف بن الحسين الرازي، أبو يعقوب، كان شيخ الري والجبال في وقته، صحب ذا النون المصري وأبا تراب النخشبي وأحمد بن أبي الحواري، ورافق أبا سعيد الخراز، وكان عالماً أديباً ومع ذلك هجره أهل الري وتكلموا فيه بالقبائح خصوصاً الزهاد إلى أن أفشوا حديثه وقبائحه، كان كثير الأسفار، ورد بغداد وسمع منه بها أبو بكر النجاد، توفي سنة ٣٠٤هـ. انظر: حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٣٨/١٠، طبقات الصوفية، السلمي: ١٥١ تاريخ بغداد، البغدادي: ٣١٤/١٤.

وقد اتهم ذو النون باتهامات، منها: ممارسته للسحر، واتصاله بالفلسفة اليونانية الأفلاطونية التي كانت منتشرة في مصر[1].

---

(1) انظر: الفهرست، ابن النديم: ٥٥٠، الثورة الروحية في الإسلام، أبو العلا عفيفي: ٢٠٩، في التصوف الإسلامي وتاريخه، نيكلسون: ١٢.

المبحث الثاني: أقرانه

قال رويم لما لامه أحدهم: أليس لي أدب، وأنا جلست مع الجنيد نصف نهار؟

قال الجامي معلقاً: يعني من صحب الجنيد إلى نصف نهار لا يظهر منه سوء أدب، فكيف بمن صحبه أكثر منه[١].

من أشهر أقرانه الذين كانت لهم معه صحبة:

١- النوري[٢]:

أحمد بن محمد النوري ـــ وقيل محمد بن محمد، والأول أصح ـــ أبو الحسن، يعرف بابن البغوي، أصله من خراسان،ولد و نشأ ببغداد، صحب سري السقطي وابن أبي الحواري[٣] ومحمد القصاب، وقد اجتمع بكثير من المشايخ، كان مذكوراً بكثرة الاجتهاد، حدثت له محنة، اضطرته إلى الخروج من بغداد وهجر إخوانه، فأقام بالرقة سنين متخلياً عن أناسه وجلاسه، حتى أصيب في دماغه.(وسيأتي الحديث عن هذه المحنة في موضعه).

كان الجنيد يعظم شأنه، ولكنه رق له وعذره لما فسد دماغه، وكان صاحب شطحات[٤]، مات سنة خمس وتسعين ومائتين في مسجد الشونيزي مقفعاً ـــ جالساً ـــ وبقي أربعة أيام لم يعلم بموته أحد .

---

(١) انظر: نفحات الأنس، الجامي:١/١٢٢.

(٢) انظر ترجمته في: حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٢٤٩، طبقات الصوفية، السلمي: ص١٣٥، الرسالة القشيرية، القشيري: ٤٣٨، تاريخ بغداد، البغدادي: ٥/١٣٠، صفة الصفوة، ابن الجوزي: ٢/٤٣٩، كشف المحجوب، الهجويري: ١٥٨، سير أعلام النبلاء، الذهبي: ١٤/٧٠.

(٣) أحمد بن أبي الحواري، واسمه عبد الله بن ميمون، أبو الحسن، من أهل دمشق، صحب أبا سليمان وغيره من المشايخ، وروى عن سفيان بن عيينة ووكيع وآخرين، وروى عنه أبو داود وابن ماجه وغيرهم، توفي سنة:٢٣٠هـ. طبقات الصوفية، السلمي:٩١، البداية والنهاية، ابن كثير: ١٠/٣٤٨.

(٤) انظر: تلبيس إبليس، ابن الجوزي:٣٣٠-٣٣١.

٢ـ عمرو بن عثمان المكي[1]:

عمرو بن عثمان بن كرب بن غصص المكي، أبو عبد الله .

سكن بغداد ومات بها، كان من أكابر الصوفية،من أهل مكة، صحب الجنيد وراسله بعد أن رأى أبا سعيد الخراز، وصحبه، اجتمع بكثير من المشايخ القدماء، روى عنه جعفر الخلدي وغيره، حدث وله مصنفات في التصوف، تولى القضاء في جدة فهجره الجنيد إلى أن توفي، مات ببغداد سنة إحدى وتسعين ومائتين، وقيل سنة سبع وتسعين ومائتين، والأول أصح كما قال البغدادي .

ومن أقرانه أيضاً: أحمد بن مسروق، وخير النساج[2]، وسمنون المحب[3]، ورويم، ويوسف الرازي،وغيرهم .

---

(١) انظر ترجمته في: حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/ ٢٩١، الرسالة القشيرية، القشيري: ٤٣٤، طبقات الصوفية، السلمي:ص١٦٢، كشف المحجوب، الهجويري:١٦٦، تاريخ بغداد، البغدادي: ٢٢٣/١٤، طبقات الأولياء، ابن الملقن: ١٣٣، الطبقات الكبرى، الشعراني: ١٥٣/١، طبقات أصبهان، أبو نعيم: ٤٥٧/٣.

(٢) خير بن عبد الله النساج الصوفي، أبو الحسن، وقيل اسمه محمد بن إسماعيل، من كبار الزهاد، أصله من سامراء وأقام ببغداد، صحب السري والجنيد وهو من أقرانه، وكان يجله كثيراً، تاب في مجلسه الخواص والشبلي، سافر إلى مكة وبلغ هناك درجة عالية، مات سنة: ٣٢٢هـ وعمره نحو المائة. انظر: طبقات الصوفية، السلمي: ٢٤٧، حلية الأولياء، أبو نعيم: ٣٠٧/١٠، تاريخ بغداد، البغدادي: ٧/ ٣٤٥.

(٣) سمنون بن حمزة، أبو القاسم أو أبو الحسن، وقيل سمنون بن عبد الله الخواص، أصله من البصرة، وسكن بغداد، من كبار مشايخ العراق، صحب سرياً والقصاب والقلانسي وآخرين، كان يتكلم في المحبة لذلك لُقب بالمحب، وسمى نفسه سمنون الكذاب، تعرض لمحنة غلام خليل، مات سنة: ٢٩٥هـ وقيل ٢٩٨هـ وكان قد وسوس. طبقات الصوفية، السلمي: ١٥٨، حلية الأولياء، أبو نعيم: ٣٠٩/١٠، تاريخ بغداد، البغدادي: ٢٣٤/٩.

المبحث الثالث: تلاميذه

١ـ الجريري[1]:

أحمد بن محمد بن الحسين، أبو محمد الجريري.

أحد أئمة الصوفية، ومن كبار أصحاب الجنيد، أوصى الجنيد بأن يخلفه في مكانه بعد موته، وصحب السري السقطي، وسهل بن عبد الله التستري، حكى عنه جعفر بن محمد الخلدي، ومن بعده. توفي في طريق مكة في وقعة الهبير[2]سنة أربع وثلاثمائة، وقيل سنة إحدى عشرة وثلاثمائة.

٢ـ الخلدي[3]:

جعفر بن محمد بن نصير بن قاسم البغدادي، أبو محمد الخواص، المعروف بالخلدي، بغدادي المنشأ والمولد .

وهو من كبار أصحاب الجنيد، وصحب النوري ورويماً والنوري والجريري، وغيرهم،وسمع الحديث الكثير، روى عنه أبو الحسن الدارقطني، وجماعة آخرهم أبو علي بن شاذان.

سافر الكثير إلى الشام والحجاز ومصر ولقي المشايخ الكبار من المحدثين والصوفية، وكان يقول: لو تركني الصوفية جئتكم بإسناد الدنيا. وكان يقال:«عجائب بغداد ثلاث: إشارات الشبلي، ونكت المرتعش[4]، وحكايات جعفر الخلدي».

---

(١) انظر: طبقات الصوفية، السلمي: ٢٠٣، حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/ ٣٤٧، تاريخ بغداد، البغدادي: ٤٣١/٤، طبقات الأولياء، ابن الملقن: ٧١.

(٢) كانت هذه الوقعة في خلافة المقتدر بن المعتضد عام ٣١١هـ، حيث عارضت القرامطة الحجاج بالهبير، وكان مقدمهم أبو طاهر الجنابي القرمطي، فقتل بعضهم واسترق آخرين واستولى على جميع أموالهم. انظر: وفيات الاعيان، ابن خلكان:٣٣٥/٤.

(٣) انظر: طبقات الصوفية، السلمي: ٣٢٦، حلية الأولياء، أبو نعيم:٣٨١/١٠، تاريخ بغداد، البغدادي: ٢٢٦/٧، طبقات الأولياء، ابن الملقن:١٧٠.

(٤) عبد الله بن محمد المرتعش النيسابوري، أبو أحمد، نيسابوري الأصل، سكن العراق، وكان يقيم في مسجد الشونيزية، وهو أحد مشايخ الصوفية، سافر كثيراً، لقي الجنيد وصحبه، مات سنة ٣٢٨هـ. انظر: طبقات الصوفية، السلمي:٢٦٥، تاريخ بغداد، البغدادي:٢٢١/٧.

كان صدوقاً ديناً، وحج ستين حجة.

ولد سنة اثنتين أو ثلاث وخمسين ومائتين، وتوفي ببغداد سنة ثمان وأربعين وثلاثمائة ودفن بالشونيزية عند قبر سري والجنيد.

٣- ابن الأعرابي[1]:

أحمد بن محمد بن زياد بن بشر بن درهم بن الأعرابي العنزي، أبو سعيد . البصري الصوفي نزيل مكة وشيخ الحرم، كان إماماً محدثاً صدوقاً حافظاً .

صحب الجنيد وعمرو بن عثمان المكي والنوري وغيرهم، لازم أبا داود، و حمل عنه السنن، وكان من أهل العلم بالحديث وغيره ومن أهل المعرفة بأخبار الزهاد، أخذ عنه أئمة الحديث من أقرانه وتلاميذه، كالدارقطني، والطبراني، وابن حبان البستي، وغيرهم، وهو من شيوخ أبي طالب المكي، رحل إلى بغداد والكوفة والشام ومصر وغيرها وسمع بها، واستقر بمكة وجاور الحرم في منتصف عمره حتى لقب بشيخ الحرم.

ألف في مناقب الصوفية، وله طبقات الصوفية، الذي أفاد منه أبو نعيم في الحلية والذهبي في التذكرة، مات بمكة سنة أربعين وثلاثمائة وقيل سنة إحدى وأربعين، عن ثلاث وتسعين سنة وقيل أربع وتسعين.

٤- الشبلي[2]:

دلف بن جحدر الشبلي، أبو بكر، وقيل ابن جعفر .

خرساني الأصل، بغدادي المولد والمنشأ .

من مشاهير المشايخ، كان أبوه من حجاب الخليفة، وولي هو الحجابة، حضر مجلس خير النساج ثم تاب على يديه فأرسله إلى الجنيد فصحبه .

---

(١) انظر: طبقات الصوفية، السلمي: ٣٢٠، حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/ ٣٧٥، طبقات الأولياء، ابن الملقن: ٧٧، الرسالة القشيرية، القشيري: ٣٩٤.

(٢) انظر: طبقات الصوفية، السلمي: ٢٥٧، حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٣٦٦، الرسالة القشيرية، القشيري: ٤١٩، طبقات الأولياء، ابن الملقن: ٢٠٤. وقد شكك زهير ظاظا في تتلمذ الشبلي على الجنيد؛ لأنه لا يروي للجنيد كما يقول إلا ماله علاقة به!!

كان فقيهاّ على مذهب الإمام مالك، له مجاهدات عجيبة انحرف منها مزاجه، وزال عقله حتى ذهبوا به إلى المارستان[١]، ونُقلت عنه شطحات[٢].

مات سنة أربع وثلاثين وثلاثمائة، ودفن في مقبرة الخيزران .

ومن أشهر تلاميذه أيضاً الروذباري[٣]، وابن عطاء، وغيرهم.

وفي معرض ذكر تلاميذ الجنيد تلوح شخصية الحلاج، تلك الشخصية التي اختلف في أمرها، ومعظم من كتب عنه يؤكد تتلمذه على الجنيد لفترة من الزمن، كما يؤكد رفض الجنيد وذمّه له[٤]، ويقال بأنه لقبه برجل المطامع[٥]، وقال عنه أنه مدعٍ، وذكروا أن الجنيد طرده؛ لأجل مسألة جرت بينهما[٦]، بل ذكر بعضهم بأن الجنيد كان ممن أفتى بكفره[٧]؛ ولهذا لاينبغي أن يُنسب الحلاج إلى الجنيد، ويُذكر أن نهاية الحلاج كانت القتل صلباً، وذكر بعضهم أسباباً لقتله غير الزندقة[٨].

ويلاحظ أن معظم من تُرجم له من أصحاب الجنيد مقدوحٌ في عدالته، ومتهم في دينه أوعقله أو في كليهما، وهذه هي حال البسطامي وذي النون، والحلاج، والنوري والشبلي وسمنون، وابن عطاء.. ومجالسة من هذه حاله في الغالب لا تمر بسلام؛ وقد كانت صحبة الجنيد لهؤلاء من أعظم الأسباب القادحة فيه.

---

(١) انظر: كشف المحجوب، الهجويري:٣٧٥، اليواقيت والجواهر، الشعراني:١/١٥.

(٢) انظر: تلبيس إبليس:٣٣١، ٣٤٠، ٣٤١.

(٣) أحمد بن محمد بن القاسم الروذباري البغدادي ثم المصري، أبو علي، من مشايخ بغداد، وكان من أبناء الرؤساء، صحب الجنيد والنوري وابن الجلاء وغيرهم، وكان يقول: أستاذي في التصوف الجنيد...، مات بمصر سنة:٣٢٢هـ. انظر: طبقات الصوفية، السلمي: ٢٦٦، حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٣٥٦، طبقات الأولياء، ابن الملقن: ٥٠.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، شيخ الإسلام:١١/١٤، ٣٥/٩٩.

(٥) الحلاج شهيد التصوف، طه عبد الباقي: ٩٨.

(٦) انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي:١٤/٣١٧، كشف المحجوب، الهجويري: ١٨٠.

(٧) انظر: إعانة الطالبين، أبو بكر بن السيد: ٤/١٣٥.

(٨) انظر: نفحات الأنس، الجامي: ١/٢٢٧.

الفصل الرابع: سيرته العلمية

وتحته أربعة مباحث:

المبحث الأول: طلبه للعلم ورحلاته وتنقلاته.

المبحث الثاني: مكانته العلمية .

المبحث الثالث: ثقافته .

المبحث الرابع: آثاره ومدى صحة نسبتها إليه .

المبحث الأول: طلبه للعلم

من الأمور المؤكدة في حياة الجنيد أنه دُفع إلى العلم مبكراً، والذي يؤكد ذلك تصدره للفتيا وهو ابن عشرين سنة[1]، وهذا الحدث يعد حدثاً هاماً في سيرته؛ لذا لم يغفله كثير من المترجمين له؛ فالتصدر في هذه السن عند قلة قليلة من الناس، وهو يحتاج إلى سنين من تلقي العلم ومدارسته.

أما عن العلوم التي تلقاها ؟!

فتذكر المراجع سماعه للحديث، وتعلمه الفقه .

ذكر البغدادي بسنده عن ابن المنادي قال: ((كان الجنيد بن محمد قد سمع الحديث الكثير من الشيوخ وشاهد الصالحين وأهل المعرفة ... وقد قيل لي أنه قال ذات يوم: كنت أفتي في حلقة أبي ثور الكلبي الفقيه ولي عشرون سنة))[2].

ونُقل عن الجنيد أنه قال: ((تفقهت على مذهب أصحاب الحديث كأبي عبيد وأبي ثور))[3].

وأغلب الظن أن الجنيد قبل أن يكبّ على تعلم هذه العلوم كان قد حفظ القرآن شأنه شأن طلاب العلم[4]، خاصة في ذلك العصر؛ فالابتداء به من أولويات طلب العلم،كيف ! وهو القائل: ((علمنا مضبوط بالكتاب والسنة فمن لم يحفظ الكتاب، ويكتب الحديث ولم يتفقه لا يقتدى به))[5].

---

(1) راجع مراجع ترجمته: ص٣٧.

(2) تاريخ بغداد، البغدادي:٢٤٢/٧، وانظر: طبقات الشافعية، ابن كثير:١٦٧/١.

(3) طبقات الشافعية، السبكي: ٢٧٣/١.

(4) انظر: تاج الصوفية الشبلي، عبد الحليم محمود: ٥٩.

(5) تاريخ بغداد، البغدادي: ٢٤٣/٧، وانظر: طبقات الشافعية،السبكي: ٢٧٣/١، طبقات الأولياء، ابن الملقن: ص١٢٧، طبقات الشافعية، ابن كثير:١٦٨/١، البداية والنهاية، ابن كثير: ٥٢٧/٧، شذرات الذهب، ابن العماد: ٢٢٩/١.

ويبدو أن اهتمام الجنيد بعلم الأصول قد نشأ مع اهتمامه بالتصوف جنباً إلى جنب. قال أبو نعيم: ((كان الجنيد ــ رحمه الله ــ ممن أحكم علم الشريعة))[١].

وقال الإمام الذهبي: ((أتقن العلم، ثم أقبل على شأنه وتأله وتعبد))[٢].

قال عبد الحليم محمود: ((أما علم الجنيد نفسه فقد جاهد في سبيل تحصيله السنين الطوال عن طريق الدرس والتحصيل وكان هذا الطريق الجانب الكسبي من علمه))[٣].

رحلاته وتنقلاته

من المؤسف أن يكون الجنيد محروماً من الفوائد التي لا تحصل إلا في الرحلة لطلب العلم؛ ومن ذلك لقاء المشايخ والاستفادة منهم[٤]. فلا يكاد يجد الباحث ذكراً لرحلاته في كتب التراجم، بل قد يجد من ينفي خروجه من بغداد لطلب العلم.

ومن حق الباحث أن يتساءل: لِم لَم يرحل الجنيد لطلب العلم ؟

هل يكون وراء عدم رحلته، اعتقاده بتوفر جميع العلوم بين يديه في بغداد"حاضرة العالم الإسلامي" ذلك الوقت، فلا حاجة لطلب العلم في غيرها ؟

أو أن الجنيد اكتفى بشيوخه اكتفاء أبي مسهر بشيخه[٥]؟

أويكون وراء ذلك تصوفه وتصوف أسرته؛ حيث أن الصوفية لايولون اهتماماً بالعلم؟

قد يكون أحد هذه الافتراضات أو كلها جواباً للتساؤل.

لكن لا يلزم من عدم رحلته لطلب العلم عدم خروجه من بغداد لغرض آخر، فبعض المراجع تذكر أنه خرج منها لأداء فريضة الحج[٦]، فتقول د/سعاد الحكيم:

---

(١) حلية الأولياء: ٢٨١/١٠.

(٢) سير أعلام النبلاء: ٦٦/١٤

(٣) تاج الصوفية الشبلي:١١٧.

(٤) مقدمة ابن خلدون: ٥٤١.

(٥) قال أبو مسهر:((ينبغي للرجل أن يقتصر على علم بلده، وعلم عالمه، فلقد رأيتني أقتصر على علم سعيد بن عبد العزيز فما أفتقر معه إلى أحد)) الجامع لأخلاق الراوي، البغدادي: ٢٢٣/٢.

(٦) اللمع، السراج: ص٢٢٣.

«من الأمور الغريبة التي نلاحظها في حياة الجنيد أنه لم يسافر خارج موطنه إلا مرة واحدة وهي المرة الوحيدة التي حج فيها...لا نعلم لماذا لم يغادر الجنيد بغداد ؟!»[1].

والظاهر أن الجنيد حجّ وهو في سن الشباب[2].

وتشير مراجع إلى أنه دخل الكوفة، ودخل أيضاً البصرة؛ يقول السراج:«قال الجنيد: دخلت الكوفة في بعض أسفار، فرأيت داراً لبعض الرؤساء، وقد شفّ عليها النعيم وعلى بابها عبيد...»[3].

وقال: «صحبت قوماً بالبصرة فأكرموني، فقلت يوماً: أين إزاري ؟ فسقطت من أعينهم»[4].

وقد يكون دخوله هذا؛ وهو في طريقه إلى الحج أو بعده، وقد يكون في غير هذا السفر، لأمر ما.

---

(١) تاج العارفين: ص٢٦.

(٢) «قال أبو بكر الكتاني: جرت مسألة في المحبة بمكة أعزها الله تعالى أيام الموسم، فتكلم الشيوخ فيها، وكان الجنيد أصغرهم سناً...». مدارج السالكين، ابن القيم: ١٦/٣.

(٣) اللمع، السراج:ص٤٩٨، روض الرياحين، اليافعي: ص١٥٢.

(٤) الكواكب الدرية، المناوي: ٣٨٧/١. وقد نقلت نفس الحادثة عن أحمد القلانسي "أستاذ الجنيد " !! انظر: اللمع، السراج: ٢٣٢، نفحات الأنس، الجامي: ١٦٤/١.

المبحث الثاني: مكانته العلمية

أولاً: بعض ما ذكر في غزارة علمه:

نقل البغدادي بإسناده عن جعفر الخلدي قال: ((قال الجنيد ذات يوم: ما أخرج الله إلى الأرض علماً وجعل للخلق إليه سبيلاً إلا وقد جُعل لي فيه حظاً ونصيباً))[1] .

ونُقل عنه أيضاً: ((لم نر في شيوخنا من اجتمع له علم وحال غير أبي القاسم الجنيد.. كانت له حال خطيرة، وعلم غزير، فإذا رأيت حاله رجحته على علمه، وإذا رأيت علمه رجحته على حاله))[2].

ونقل عن ابن المنادي: ((كان الجنيد بن محمد بن الجنيد قد سمع الحديث الكثير من الشيوخ، وشاهد الصالحين وأهل المعرفة، ورزق من الذكاء وصواب الجوابات في فنون العلم مالم ير في زمانه مثله عند أحد من قرنائه، ولا ممن أرفع سناً منه ممن كان ينتسب منهم إلى العلم الباطن والعلم الظاهر في عفاف وعزوف عن الدنيا وأبنائها...))[3].

ـ ونقل عن أبي الحسين الفارسي[4]قال: سمعت أبا القاسم الكعبي[5] قال:

---

(١) طبقات الحنابلة، أبو يعلى: ٣٤٤/١، وانظر: تاريخ بغداد، البغدادي: ٢٤٢/٧،، المنتظم، ابن الجوزي: ١٣/ ١١٨، طبقات الشافعية، السبكي:٢٦١/١، طبقات الشافعية،ابن كثير:١٦٧/١، النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي: ١٦٩/٣.

(٢) تاريخ بغداد، البغدادي: ٧/ ٢٤٢، وانظر: طبقات الشافعية، ابن كثير: ١٦٧/١.

(٣) تاريخ بغداد، البغدادي: ٧/ ٢٤٢.

(٤) علي بن هند القرشي الفارسي، أبو الحسين، من كبار مشايخ الفرس، صحب الجنيد وعمراً المكي ومن في طبقتهما، كان صاحب أحوال. انظر: طبقات الصوفية، السلمي: ٣١٩، حلية الأولياء، أبو نعيم: ٣٦٢/١٠.

(٥) عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي المتكلم، أبو القاسم، أحد شيوخ المعتزلة، وكان داعية ضلالة إذ كان يزعم أن الله تعالى ليس له إرادة ولا مشيئة على الحقيقة، وتنسب إليه الطائفة الكعبية، مات سنة ٣١٧هـ. انظر: البداية والنهاية، ابن كثير:١٦٤/١١، الأنساب، السمعاني:٨٠/٥.

«رأيت لكم شيخاً ببغداد يقال له الجنيد بن محمد، ما رأت عيناي مثله، كان الكتبة يحضرونه لألفاظه والفلاسفة يحضرونه لدقة معانيه والمتكلمون يحضرونه لزمام علمه، وكلامه بائن عن فهمهم وعلمهم»[1].

يقول عبد الحليم محمود: «إن هؤلاء الذين يحضرون دروس الجنيد لم يكونوا طلبة بالمعنى العادي للكلمة، وإنما كانوا علماءً وأساتذة في فروع العلم المختلفة»[2].

- «واجتاز أبو العباس بن سريج[3] الفقيه بمجلس الجنيد، فسمع كلامه، فقيل له: ما تقول في هذا الكلام؟

فقال: لا أدري ما يقول، لكني أرى لهذا الكلام صولة ليست بصولة مبطل»[4].

- وقال ابن العماد: «لما صنف عبد الله بن سعيد بن كلاب كتابه الذي رد فيه على جميع المذاهب سأل عن شيخ الصوفية فقيل له: الجنيد، فسأله عن حقيقة مذهبه، فقال: مذهبنا إفراد القدم عن الحدث، وهجران الإخوان والأوطان، ونسيان ما يكون وما كان. فقال ابن كلاب: هذا كلام لا يمكن فيه المناظرة. ثم حضر مجلس الجنيد، فسأله عن التوحيد، فأجابه بعبارة مشتملة على المعارف، ثم قال: أعد عليّ لا بتلك العبارة، ثم استعادة الثالثة، فأعاده بعبارة أخرى، فقال: أمله عليّ. فقال: لو كنت أجرده كنت أمليه. فاعترف بفضله»[5].

---

(١) تاريخ بغداد، البغدادي: ٢٤٣/٧، طبقات الشافعية، ابن كثير: ١٦٧/١-١٦٨، وانظر: شذرات الذهب، ابن العماد: ٢٢٩/١، طبقات الشافعية الكبرى، السبكي: ٢٦٠/١.

(٢) انظر: تاج الصوفية الشبلي: ٥٩.

(٣) أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، أبو العباس القاضي، كان فقيه العراق، وكانوا يسمونه الشافعي الصغير لجلالته، وكان يفضل على أصحاب الشافعي حتى على المزني، وسمع من الحسن الزعفراني، ورأى الجنيد وصحبه، مات ينة ٣٠٥هـ. انظر: طبقات الشافعية الكبرى، السبكي:٢١/٣، نفحات الأنس، الجامي:٢٢٤/١.

(٤) الرسالة القشيرية، القشيري: ٣٧٩.

(٥) شذرات الذهب: ٢/ ٢٢٩. قال الذهبي في ترجمة ابن كلاب:"... وذكر له ابن النجار ترجمة، فلم يحررها، وذكر أنه كان في أيام الجنيد، وسمع شيئاً من عبارات الصوفية، وتعجب منه وهابه " سير أعلام النبلاء: ١٧٥/١١. وقال السبكي: «... ذكر ابن النجار بإسناده حكاية طويلة بين ابن كلاب والشيخ الجنيد رحمه الله، زعم أنها اتفقت بينهما شبه المناظرة، ورأيت بخط شيخنا الذهبي على حاشية=

ـ ونقل البغدادي عن عبد الله بن علي قال: ((سمعت الجنيد يقول: رأيت في المنام كأنّ النبي ﷺأخذ بعضدي من خلفي، فما زال يدفعني حتى أوقفني بين يدي الله تعالى، فسألت جماعة من أهل العلم فقالوا إنك رجل تقود العلم إلى أن تلقى الله تعالى))[١].

ثانياً: اشتغاله بالتدريس

بدأ الجنيد بالتدريس وهو ابن عشرين سنة، وكان ذلك في حلقة أبي ثور في المسجد، حيث كان يفتي في الحلقة في حضور أبي ثور.

وعلى هذا يكون أول علم قام الجنيد بتدريسه هو الفقه، ولم تكن الحلقة التي يدرس فيها مستقلة له، بل كانت لشيخه، ثم إنه أنشأ بعد ذلك حلقة مستقلة له يتكلم فيها بعبارات الصوفية، وأكبر الظن أنه فعل ذلك بعد موت أستاذه أبي ثور المتوفى سنة ٢٤٠هـ.

ويقال بأن الجنيد لم يتكلم على الناس في علم السلوك حتى مات أستاذه أحمد الزيات[٢]سنة ٢٧٠هـ تقريباً، الذي كان يتكلم في العلم نفسه، وكان الجنيد يستفيد منه ويقدمه على نفسه[٣]ويقول: ((فقدنا علم الحقائق بموت أحمد الزيات))[٤].

وبناءً على ذلك يكون الجنيد حين جلس لتدريس علم التصوف قد بلغ خمسين عاماً.

وقد وقعت مبادرات قبل ذلك من شيوخ الجنيد تحثه على التكلم على الناس، ومن ذلك:

=كتاب ابن النجار بإزاء هذه الحكاية ما نصه لا يصح فإن ابن كلاب له ذكر في زمان أحمد بن حنبل فكيف يتم له هذا مع الجنيد ؟! انتهى. والأمر كما قال)). طبقات الشافعية الكبرى: ٢٩٩/٢. الجنيد عاصر الإمام أحمد، فهو ولد عام ٢٢٠هـ تقريباً وهو ما ذكره الذهبي، وابن كلاب توفي عام ٢٤٠هـ فمعاصرته للجنيد مؤكدة، أما إمكانية اجتماعه به فهذا لا يمكن تأكيده، وأما أمكانية مناظرته فهذا من المستغرب حدوثه لعدم التناسب بين المتناظرين.

(١) تاريخ بغداد، البغدادي: ٧/ ٢٤٤.

(٢) أحمد بن وهب الزيات، أبو يعقوب، راجع ترجمته : ص٥٥هامش١.

(٣) مجمع الأحباب، الحسيني: ٥/ ٧٩.

(٤) المرجع السابق:٥/ ٧٩.

-قال الجنيد: ((قال لي خالي سري السقطي: تكلم على الناس، وكان في قلبي حشمة من الكلام على الناس فإني كنت أتهم نفسي في استحقاقي ذلك، فرأيت ليلة في المنام رسول الله ﷺ، وكانت ليلة جمعة، فقال لي: تكلم على الناس ؟ فانتبهت، وأتيت باب السري قبل أن أصبح، فدققت الباب فقال لي: لم تصدقنا حتى قيل لك، فقعدت في غد للناس بالجامع، وانتشر في الناس أن الجنيد قعد يتكلم على الناس، فوقف علي غلام نصراني متنكراً، وقال: أيها الشيخ ! ما معنى قول رسول الله ﷺ: ((اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله)). فأطرقت ثم رفعت رأسي، وقلت: أسلم فقد حان وقت إسلامك، فأسلم الغلام))[1].

والعجيب أن خاله الذي حثه على التكلم على الناس، كان من أشد المنكرين عليه قبل ذلك، فقد نقل السراج، وقال: سمعت جعفر الخلدي يقول: ((سمعت الجنيد ــ رحمه الله ــ يقول: قال السري السقطي ــ رحمه الله تعالى ــ: بلغني أن جماعة يجلسون حولك في الجامع! قلت: نعم، هم إخواني نتذاكر العلم ونستفيد بعضنا من بعض. فقال: هيهات يا أبا القاسم! صرت مناخاً للبطالين))[2].

-وقال الجنيد: ((ما تكلمت على الناس حتى أشار إلي وعلي ثلاثون من البدلاء إنك تصلح أن تدعو إلى الله عز وجل))[3].

---

(١) وفيات الأعيان، ابن خلكان: ١/ ٣٧٣، وانظر: البداية والنهاية، ابن كثير: ١١/ ١١٤، شذرات الذهب، ابن العماد: ٢/ ٢٢٨، الوافي في الوفيات، الصفدي: ١١/ ١٥٦. ومن أغرب مانقل أنه اعتذر بما في لسانه من العجمة. انظر: ولاية الله والطريق إليها، إبراهيم هلال:ص٥١٢.

(٢) اللمع، السراج:ص٢٣٩. هذا الخبر نقله السراج بإسناده عن الجنيد، ونقله البغدادي بإسناده عن السقطي أستاذ الجنيد؛ قال البغدادي: ((أخبرنا أبو نعيم: أخبرنا جعفر الخلدي في كتابه قال: سمعت الجنيد بن محمد يقول: سمعت السري يقول: سمعت أبا جعفر السماك وكان شيخاً شديد العزلة، فرأى عندي جماعة قد اجتمعوا حولي، فوقف ولم يقعد ثم نظر إلي فقال: أبا الحسن ! صرت مناخاً للبطالين ؟ فرجع ولم يقعد وكره اجتماعهم حولي)). تاريخ بغداد: ١٤ / ٤١١، وانظر: حلية الأولياء، أبو نعيم: ١١٩/١٠.

(٣)التعرف، الكلاباذي: ١٠٧.

وقال الجنيد: ((قلت لابن الكرنبي ــ رحمه الله ــ: الرجل يتكلم في العلم الذي لا يبلغ استعماله علمه فأحب إليك إذا كان هذا وصفه أن يسكت أو يتكلم؟ فأطرق ثم رفع رأسه فقال: إن كنت هو فتكلم))[1].

وفي مقابل هؤلاء وُجد بعض المثبطين للجنيد:

ــ فقال بعضهم له، وهو يتكلم على الناس: ((يا أبا القاسم ! إن الله لا يرضى عن العالم بالعلم حتى يجده في العمل، فالزم مكانك وإلا فانزل.

فقام الجنيد ولم يتكلم على الناس شهرين ثم خرج فقال: لولا أنه بلغني عن النبيﷺ أنه قال: في آخر الزمان يكون زعيم القوم أرذلهم ما خرجت إليكم[2]))[3].

ــ وقال أبو عمرو الأنماطي[4]: ((كنا عند الجنيد، إذ مر به النوري، فسلم، فقال له الجنيد: وعليك السلام يأأمير القلوب، تكلم.

فقال النوري: يا أبا القاسم! غششتهم فأجلسوك على المنابر ونصحتهم فرموني في المزابل. فقال الجنيد: ما رأيت قلبي أحزن منه في ذلك الوقت.

ثم خرج علينا في الجمعة الأخرى فقال: إذا رأيتم الصوفي يتكلم على الناس فاعلموا أنه فارغ))[5]. وكلام النوري لا يُقبل على إطلاقه؛ لأنه اختلط في آخر عمره بسبب العزلة[6].

---

(١) اللمع، السراج: ٢٤١.

(٢) رواه الترمذي من حديث علي بن أبي طالب ﷺ: كتب الفتن: باب ما جاء في علامة حلول المسخ والخسف(٢٢١٠)،وقال: ((هذا حديث غريب لا نعرفه من حديث علي بن أبي طالب إلا من هذا الوجه، ولا نعلم أحداً رواه عن يحيى بن سعيد الأنصاري غير الفرج بن فضالة، وقد تكلم فيه بعض أهل الحديث وضعفه من قبل حفظه)).

(٣) التعرف، الكلاباذي:١٠٨.

(٤)لم أجد له ترجمة.

(٥) التعرف، الكلاباذي: ١٠٩.

(٦) انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي:٧٥/١٤.

ومع كل ذلك لم يترك الجنيد تدريس هذا العلم حتى فارق الحياة.

أما عن الذين يحضرون مجلسه؛ فقد نُقل عن أبي القاسم الكعبي المعتزلي أنه قال: ((رأيت لكم شيخاً ببغداد يقال له الجنيد بن محمد، ما رأت عيناي مثله، كان الكتبة يحضرونه لدقة معانيه والمتكلمون يحضرونه لزمام علمه...))[1].

فقد ضمّ مجلس الجنيد مختلف الفئات: كتبة، فلاسفة، شعراء، متكلمون، ولم يكن يختص بفئة معينة.

ويذكر أبو طالب المكي عدد الذين يحضرون مجلس الجنيد، فيقول: وقال لي بعض الشيوخ: كان الجنيد ــ رحمه الله ــ يتكلم على بضع عشرة، وما تم أهل الجلسة عشرون[2]. ويذكر الغزالي أنهم إذا كثروا لم يتكلم عليهم[3].

وقيل بأن هذا هو ديدن كثير من سلفهم، حيث أنهم كانوا يتكلمون على النفر فإذا كثر الناس انصرفوا[4]، قال أبو طالب المكي: ((ولم ير في مجلس هذا العلم فيما سلف ثلاثون رجلاً ولا عشرون إلا نادراً غير لزام ولا دوام، إنما كانوا من الأربعة إلى العشرة وبضعة عشر، وقد كان يجتمع في مجالس القصاص والمذكرين والواعظين مئون من عهد الحسن إلى وقتنا هذا، فهذا أيضاً من الفرق بينهما؛ أن العلم مخصوص لقليل وأن القصص عام لكثير))[5].

وقال أيضاً: ((وكان عند أهل هذا العلم أن علمهم مخصوص لا يصلح إلا للخصوص، والخصوص قليل، ولم يكونوا ينطقون به إلا عند أهله ويرون ذلك من حقه وأنه واجب عليهم))[6].

---

(١) راجع:ص٦٨.

(٢) قوت القلوب، أبو طالب المكي: ٤٣١/١.

(٣) انظر: إحياء علوم الدين، الغزالي: ٥٨/١.

(٤) قوت القلوب، أبو طالب المكي: ٤٣١/١.

(٥) المرجع السابق: ١/ ٤٣٢ ــ٤٣٣.

(٦) المرجع نفسه: ٤٣١/١.

ويذكرون لذلك أثراً عن النبيﷺ وعن عيسى عليه السلام: ((لا تضعوا الحكمة عند غير أهلها فتظلموها، ولا تمنعوها أهلها فتظلموهم، وكونوا كالطبيب الرفيق الذي يضع الدواء في موضع الداء))[1]. وسيأتي الكلام عن سبب إخفاء الصوفية لعلمهم في موضعه.

وينقل أبو طالب المكي صورة أخرى أدق هي طريقة جلوسه وجلوس كل من تكلم في هذا العلم،فيذكر أنهم يتشبهون بجلسة النبي ﷺ[2]:((وقد كان من هدي العلماء في قعودهم أن يجتمع أحدهم في جلسته فينصب ركبتيه، ومنهم من يقعد على قدميه ويضع مرفقيه على ركبتيه، وكذلك كانت شمائل كل من تكلم في هذا العلم خاصة من عهد رسول الله ﷺ، ومن زمن الحسن البصري وهو أول من أظهر هذا العلم، وفتق الألسنة إلى وقت أبي القاسم الجنيد قبل أن تظهر الكراسي[3]وأول من قعد على كرسي من أهل هذا العلم يحي بن معاذ بمصر وتبعه أبو حمزة[4]ببغداد، فعاب الأشياخ عليهما ذلك))[5].

---

(١) قوت القلوب، أبو طالب المكي: ٤٣١/١، قال المحدث إسماعيل العجلوني: الحديث ((رواه ابن عساكر عن ابن عباس رضي الله عنه أن عيسى بن مريم عليه السلام قام في بني إسرائيل فقال: يا معشر الحواريين لا تحدثوا بالحكمة غير أهلها فتظلموها والأمور ثلاثة أمر تبين رشده فاتبعوه وأمر تبين غيه فاجتنبوه وأمر اختلف عليكم فذروا علمه الى الله تعالى)). انظر: كشف الخفاء، إسماعيل الجراحي:٢/ ٣٧٣.

(٢) روى البخاري في الأدب المفرد عن حنظلة بن جذيم قال: ((أتيت النبي ﷺفرأيته جالساً متربعاً)). الأدب المفرد(١٢١٢):ص٢٦٣.

(٣) المفهوم من الكلام أن الجنيد لم يكن يجلس على كرسي وهو يتكلم على الناس، ولكن الهجويري ذكر غير ذلك عن النوري، فقال: حضرت حلقة الجنيد وكان جالساً على كرسي للتدريس..؟! كشف المحجوب، الهجويري: ص١٥٨.

(٤) محمد بن إبراهيم البغدادي البزاز، أبو حمزة، كان من أكابر المتكلمين في علم التصوف، وهو أول من تكلم ببغداد في المحبة والشوق، وكان مريداً للمحاسبي، واجتمع بالسري، وعاصر الجنيد وكان من أقرانه، كان عالماً بقراءة أبي عمرو، جالس الإمام أحمد، مات سنة ٢٨٩هـ. انظر: طبقات الصوفية، السلمي:٢٢٧، تاريخ بغداد، البغدادي:٢٩٣/١.

(٥) قوت القلوب، أبو طالب المكي: ٤٥٨/١

المبحث الثالث: ثقافته

١ـ الجنيد والتفسير:

لا يمكن الجزم بعدم تلقى الجنيد لعلم التفسير من أفواه المشايخ لعدم معرفة شيوخه في هذا العلم، بل إن كلامه في تفسير بعض الآيات يدل على أنه تلقاه من غيره، كما أن بعض كتب تراجم المفسرين تعدّ الجنيد من المفسرين[١].

أما هل ألف الجنيد كتاباً مستقلاً في التفسير أو لا؟ وهل كان تفسيره لكامل القرآن أو لآيات متفرقة منه ؟

فإني لم أجد جواباً على هذه التساؤلات، وقد يكون للجنيد كتاب في التفسير ففُقد، أودُفن مع ما دفن من كتبه.

كما أني لم أقف على ما يدل على أن تفسيره كان لكامل القرآن أو لبعضه، وغاية ما وقفت عليه في تفسيره كان أقوالاً متفرقة في بعض الآيات، نقلها بعض من دوّن في التفسير[٢]، والغالب عليها الخلو من الإسناد، وكثير منها كان جواباً لسؤال ورد عليه؛ ومن ذلك:

نقل الإمام القرطبي في تفسيره قال: قال الفرغاني[٣] : كان يغشى مجلس الجنيد أهل البسط من العلوم، وكان يغشاه ابن كيسان النحوي[٤]، وكان رجلاً جليلاً، فقال يوماً: ما تقول يا أبا القاسم في قول الله تعالى: ﴿ سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَى ﴾[الأعلى:٦][٥].

---

(١) طبقات المفسرين، الداودي: ١/١٢٩.

(٢) منهم: الإمام القرطبي، والبغوي، والألوسي، والبقاعي، والنسفي، والخازن.

(٣) محمد بن عبد الله، أبو جعفر الفرغاني الصوفي، نزل بغداد، ولزم الجنيد بن محمد واشتهر بصحبته، وروى عنه كلامه، حكى عنه أبو العباس محمد بن الخشاب وغيره. انظر: تاريخ بغداد، البغدادي: ٥/٤٥٠، نفحات الأنس: ١/٢٥٠.

(٤) ابن كيسان النحوي محمد بن أحمد بن كيسان، أبو الحسن النحوي، كان كان يحفظ البصريين والكوفيين في النحو لأنه أخذ عن المبرد وثعلب وكان أبو بكر ابن مجاهد المقرىء يقول هو أنحى منهما وله التصانيف والأقوال المشهورة في التفاسير ومعاني الآيات توفي سنة٢٩٩هـ في خلافة المقتدر. انظر: تاريخ بغداد، البغدادي:١/٣٣٥، البداية والنهاية، ابن كثير:١١/١١٧.

(٥) الجامع لأحكام القرآن:٢٠/١٩.

ويميل الجنيد في تفسيره لبعض الآيات إلى الإشارة[1]، كحال معظم الصوفية، يقول الحافظ أبو نعيم: سمعت أحمد بن جعفر بن هانئ[2] يقول: سألت أبا القاسم الجنيد بن محمد عن قوله تعالى: ﴿ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ ﴾[الأنعام:٧٦]. قال:

((لا أحب من يغيب عن عياني وعن قلبي، وفي هذا دلالة أني إنما أحب من يدوم لي النظر إليه والعلم به حتى يكون ذلك موجوداً غير مفقود، وكذلك رأينا أن أشد الأشياء على المحبين أن يغيب عنهم من أحبوه وأن يفقدوا شاهدهم))[3].

ونقل عن الجنيد أنه فسر قوله تعالى:﴿طسم﴾ [الشعراء:١]، فقال: ((الطاء طرب التائبين في ميدان الرحمة، والسين سرور العارفين في ميدان الوصلة، والميم مقام المحبين في ميدان القربة))[4].

---

(١) هو نوع من التفسير يسمى بالتفسير الإشاري أو التفسير الفيضي، ويميل إليه معظم الصوفية، يعرفه د/ محمد الذهبي فيقول: ((تأويل آيات القرآن الكريم على خلاف ما يظهر منها بمقتضى إشارات خفية تظهر لأرباب السلوك، ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة)). التفسير والمفسرون: ٣٣٨/٤. ويفرق شيخ الإسلام بين نوعين من التفسير الإشاري: نوع هو من قبيل التحريف لكلام الله، وهو تفسير الجهمية والرافضة وطائفة من الصوفية وبعض المفسرين، ومنه قول بعض الصوفية في قوله تعالى: ﴿ اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى ﴾ طه٢٤: هو القلب، ونوع معناه صحيح، وهو الأكثر في إشارات الصوفية، وبعضه لا يكون تفسيراً، إنما هو من باب الاعتبار والقياس، وهو طريقة صحيحة علمية، كما في قوله تعالى: {لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ }الواقعة٧٩، وقول النبي ﷺ: ((لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب))، فإذا كان ورقة لا يمسه إلا المطهرون، فمعانيه لا يهتدي بها إلا القلوب الطاهرة، وإذا كان الملك لا يدخل بيتاً فيه كلب، فالمعاني التي تحبها الملائكة لا تدخل قلباً فيه أخلاق الكلاب المذمومة، ولا تتنزل الملائكة على هؤلاء. انظر: مجموع الفتاوى، شيخ الإسلام ابن تيمية: ٥٥١/٥، ٥٥٢، المعجم الصوفي، محمود عبد الرازق: ١١٦/١ــ ١٣٢.

(٢) ذكره الأصفهاني في تاريخه، وروى عنه في الحلية عدة أقوال. انظر: تاريخ أصفهان:١٧٨/١.

(٣) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/ ٢٦٥.

(٤) روح المعاني، الألوسي: ٤٠٢/١٤.

أمثلة لتفسيره:

ــ فسر الجنيد قوله تعالى:﴿ سَنُقْرِؤُكَ فَلَا تَنسَى ﴾ [الأعلى:٦]، فقال: لا تنسى العمل به[١].

ــ وفسر قوله تعالى: ﴿وَدَرَسُواْ مَا فِيهِ﴾[الأعراف:١٦٩]. فقال: تركوا العمل بما فيه[٢].

ــ وفسر قوله تعالى: ﴿ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ﴾[المائدة:١١٦]. فقال:((هو والله أعلم تعلم ما أنا لك عليه ومالك عندي، ولا أعلم مالي عندك إلا ما أخبرتني به وأطلعتني عليه، فهذا معناه))[٣].

ــ وقال في قوله تعالى: ﴿ أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَباً﴾: [الكهف:٩]((شأنك في الإسراء أعجب))[٤].

ــ وسئل عن تفسير قوله تعالى: ﴿اسْتَجَبْنَا لَهُ ﴾ [الأنبياء:٧٦]. فقال: ((عرّفه فاقة السؤال ليمن عليه بكرم النوال))[٥].

---

(١) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي: ١٩/٢٠، الجواهر الحسان، الثعالبي:٤٦٤/٣. قال ابن الجوزي ناقداً الجنيد في هذا التفسير:" أما قوله لا تنس العمل به، فتفسير لا وجه له، والغلط فيه ظاهر؛ لأنه فسره على أنه نهي، وليس كذلك، إنما هو خبر لا نهي، وتقديره: فما تنسى، إذ لو كان نهياً كان مجزوماً، فتفسيره على خلاف إجماع العلماء ". تلبيس إبليس: ٢٩٣. وقال الألوسي في هذا التفسير: أنه تكلف، لأن النسيان ليس بالاختيار فلا ينهى عنه، والأهون لمن فسر بذلك أن يقول: هو خبر أريد به النهي. انظر: روح المعاني:١٨٣/٧.

(٢) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٧٥/١٠، تاريخ بغداد، البغدادي: ٢٤٦/٧، طبقات الأولياء، ابن الملقن: ص٣٤٥. وقال ابن الجوزي ناقداً للجنيد: ((...وكذلك قوله ودرسوا ما فيه، إنما هو من الدرس الذي هو التلاوة من قوله عز وجل:" وبما كنتم تدرسون"، لا من دروس الشيء الذي هو إهلاك)). و تفسير الجنيد هذا يوافق النتيجة المترتبة على ترك التلاوة ؛ قال الطبري في تفسير هذه الآية: ((ورثوا، فعلموا ما فيه ودرسوا، فضيعوه وتركوا العمل به، وخالفوا عهد الله إليهم في ذلك)). تفسير الطبري: ١٠٥/٩.

(٣) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٧٥/١٠.

(٤) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي: ٣٥٦/١٠.

(٥) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي: ١١/ ٣٢٢.

ـ وقال في قوله تعالى:﴿ اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ ﴾ [الشورى:١٩]: ((لطيف بأوليائه حتى عرفوه ولو لطف بأعدائه لما جحدوه))[1].

ـ وقال في قوله تعالى:﴿وَلِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾[المنافقون:٧]:((خزائن السموات: الغيوب، وخزائن الأرض: القلوب، فهو علام الغيوب ومقلب القلوب))[2].

ـ وقال في قوله تعالى: ﴿ فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ ﴾التكوير٢٦: ((الآية مقرونة بآية أخرى وهي قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ عِندَنَا خَزَائِنُهُ﴾ [الحجر:٢١]))[3].

ـ وقال في قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾ [القلم:٤]: ((سمي خلقه عظيماً لأنه لم يكن له همة سوى الله تعالى))[4].

ـ وقال في قوله تعالى:﴿ وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ ﴾ [البروج:٣]: الشاهد:الحق، والمشهود: الكون[5].

ـ وقال في قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ ﴾ [الشرح:٧]: إذا فرغت من أمر الخلق، فاجتهد في عبادة الحق[6].

ويلاحظ أن أقوال الجنيد في التفسير بعضها وارد، وبعضها الآخر لم يرد.

وقد تعجب الإمام ابن الجوزي من شيوخ الصوفية الذين يتورعون في كسبهم، ويجترؤون على تفسير كلام ربّ العالمين بما لم يرد عن سلف الأمة، فقال:((وإني لأتعجب من هؤلاء، وقد كانوا يتورعون من اللقمة والكلمة كيف انبسطوا في تفسير القرآن إلى ما هذا حده))[7].

---

(١) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي:١٢٨/١٨، تفسير النسفي:١٥٢/٤.

(٢) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي: ١٩/ ٢٤٣.

(٣) المرجع السابق:٢٤٣/١٩، وانظر:تفسير النسفي:٤٩٣/٤.

(٤) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي: ١٨/ ٢٢٧.

(٥) زاد المسير، ابن الجوزي: ٧٣/٩.

(٦) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي: ٢٠/ ١٠٩.

(٧) تلبيس إبليس: ٣٢٦.

وقد استخدم الصوفية في تفسيرهم الرمزية والإشارة، وخلطوا الحق بالباطل فتلبست الأمور على الناس، ثم إنه لا ضابط ولا رابط لتفسيرهم الذي أسموه التفسير الإشاري[1].

٢- الجنيد ورواية الحديث:

قال أبو طالب المكي في معرض حديثه عن بعض السلف:«...وكانوا يكرهون كتب الحديث، ووضع الناس الكتب؛ لئلا يشتغل بها عن القرآن وعن الذكر والفكر، وقالوا: احفظوا كما حفظنا...وكذلك كانوا يتلقون العلم من بعض ويحفظونه حفظاً»[2].

وقد وافق هذا الموقف هوى كثير من الصوفية، الذين يميلون إلى الكسل وحب البطالة[3]، فتركوا طلب الحديث ابتداءً، وقلة قليلة منهم سلكت طريق الطلب، ورغم ذلك لم ترو من الحديث إلا ما ندر؛ إما تورعاً أو لأمر آخر، قال بشر بن الحارث: «إني أشتهي أن أحدث، ولو ذهب عني شهوة الحديث لحدثت»[4].

وقد نُقل عن الجنيد كثرة سماعه للحديث، فقال البغدادي: «كان الجنيد بن محمد قد سمع الحديث الكثير من الشيوخ، وشاهد الصالحين وأهل المعرفة»[5]، وقال غيره: «سمع الحديث من جماعة، وسمع منه جماعة»[6].

ويقبل القول بسماع الجنيد لكثير من الأحاديث، ولكنه لم يرو الحديث قطعاً، وكل ما نقل عنه في رواية الحديث حديث واحد ليس في الكتب الستة ولا في غيرها، مع أنه كان في عصر الرواية[7]!! بل إن علماء الحديث حكموا بضعف الحديث الذي رواه الجنيد كما سيأتي، ثم إنه يتعلق بالفراسة التي اهتم بها الصوفية كثيراً حتى غالوا فيها، وسيأتي الكلام فيها أيضاً.

---

(١) انظر: الردود العلمية في دحض حجج وأباطيل الصوفية، محمد الجوير: ٧٠٢.

(٢) قوت القلوب، أبو طالب: ٤٤١/١.

(٣) انظر: تلبيس إبليس، ابن الجوزي: ص٣١٢.

(٤) قوت القلوب، أبو طالب: ٤٣٣/١.

(٥) تاريخ بغداد، البغدادي: ٧/ ٢٤٢.

(٦) طبقات الشافعية، الأسنوي: ٣٤٣/١.

(٧) التصوف في ميزان البحث والتحقيق، عبد القادر السندي: ٥٦/١.

وهنا يحق لأحدنا أن يتساءل عن سبب عدم رواية الجنيد للحديث؟

هل يكون تورعاً كتورع بِشْر؛ حيث أن القيام بحقائق الآثار يدفعه عن الرواية والآثار، كما قال ابن نعيم[1]؟

أو يكون وراء ذلك كثرة ما شاع من وضع الحديث خاصة في نواحي العراق؟

أو يكون ترفقاً بالمريدين من الصوفية، وهو القائل: «أحب للصوفي ألا يقرأ ولا يكتب؛ لأنه أجمع لهمه»[2]، وقال أيضاً: «أحب للمريد المبتدئ ألا يشغل قلبه بهذه الثلاث وإلا تغير حاله: التكسب وطلب الحديث والتزوج»[3].

أو أن الجنيد كان قد روى الكثير من الأحاديث للصوفية، ولكن الصوفية ضيعوها؟

- **الحديث الذي رواه الجنيد:**

قال أبو سعيد الماليني: أخبرنا أبو القاسم عمر بن محمد بن أحمد بن مقبل حدثنا جعفر بن محمد بن نصير أخبرنا أبو القاسم الجنيد بن محمد حدثنا الحسن بن عرفة حدثنا محمد بن كثير الكوفي، عن عمرو بن قيس عن عطية عن أبي سعيد الخدري قال: قال ﷺ: (اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله عز وجل)، ثم تلى﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ﴾[الحجر: ٧٥] [4].

---

(١) انظر:حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٨١/١٠.

(٢) قوت القلوب، أبو طالب: ٨٢٩/٢.

(٣) المرجع السابق:٨٢٩/٢، إحياء علوم الدين، الغزالي: ٢٣٩/٤، نشر المحاسن، اليافعي: ص١٤٦.

(٤) الأربعين، الماليني: ص٩١، وروى الحديث الخطيب البغدادي في تاريخه من طريق أبي سعيد الماليني: ٢٤٢/٧،، ورواه من طريقه السبكي في طبقات الشافعية الكبرى: ٢٦٨/٢، ورواه أبو نعيم في الحلية: ٢٨١/١٠، والسلمي في طبقات الصوفية:١٢٩، بإسنادهم إلى الجنيد عن الحسن بن عرفة. قال د/ عامر صبري ــ محقق كتاب الأربعين ــ:«رواية عطية عن أبي سعيد لا يحتج بها سواءً أصرح بالسماع أم لا، وذلك لاحتمال أن يكون أبا سعيد هو الكلبي وليس الصحابي" فعطية مشهور بالتدليس، " ومن تدليسه أنه كان يسمع من الكلبي الكذاب أشياء يرسلها الكلبي إلى النبي ﷺ فيقوم عطية بروايتها عن أبي سعيد وهي كنية اصطلحها للكلبي، فيظن السامع أنه يريد أبا سعيد الخدري ﷺ». وذكر طرقاً أخرى للحديث. انظر دراسة سند هذا الحديث في كتاب الأربعين للماليني، تحقيق:عامر صبري، وجاء فيه: "إن جميع طرق الحديث ضعيفة كما قال السخاوي في المقاصد الحسنة، ويغني عنه حديث بمعناه عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ:(إن لله عباداً يعرفون الناس بالتوسم)، رواه البزار في المسند وابن=

ـــ وقد أورد ابن الجوزي بإسناده حديثاً آخر للجنيد، فقال: وقد رويت له حديثاً آخر... قال:سئل الجنيد عن الفراسة قال: فقال: أنبأنا الحسن بن عرفة قال: ثنا...عن عبد الله قال: كنت أرعى غنماً لعقبة بن أبي معيط...وذكر الحديث...و قال في آخره قال لي رسول الله ﷺ:(إنك غليم معلم)[1].

٣- الجنيد والفقه:

من المفارقات العجيبة أن يصبح الصوفي فقيهاً أو يكون الفقيه صوفياً؛ ولكل واحد منهما مشرب خاص يخالف مشرب الآخر؛ فالفقيه يهتم بعلم يعبر عنه الصوفية بعلم الظاهر، والصوفي يهتم بعلم الباطن كما يقولون، ووجه الغرابة ليس في اجتماع هذين الاهتمامين في شخص الجنيد، فالعلمان لا يتعارضان إن قصد من الأول أعمال الجوارح ومن الثاني أعمال القلوب، فالإسلام سر وعلانية، أما إن وصل الأمر بصاحب علم الظاهر إلى إلغاء الباطن، ووصل بصاحب علم الباطن إلى تعطيل الظاهر، ويرمي الأولون الآخرين بالزندقة، ويتهم الآخرون الأولين بالجهل والحرمان، ففي هذه الحالة يظهر العداء وتتم المعارضة، وتتضح الغرابة أكثر إذا علم أن الجنيد الصوفي يدرّس الفقه على مذهب أبي ثور، بل ويصل إلى درجة التصدر للفتيا في عصر شهد الصراع فيه أوجّه بين الفقهاء والصوفية .

=جرير الطبري في التفسير، وهو حديث حسن كما قال الهيثمي في مجمع الزوائد. انظر:المقاصد الحسنة:٣١، مجمع الزوائد:٢٦٨/١٠.

(١) صفة الصفوة، ابن الجوزي: ٤٢٣/١، طبقات الشافعية، السبكي: ١/ ٢٦٨. وقد روى الحديث الإمام أحمد من طريق آخر، قال: حدثنا أبو بكر بن عياش حدثني عاصم عن زر عن ابن مسعود قال: كنت أرعى غنماً لعقبة بن أبي معيط فمر بي رسول الله ﷺ وأبو بكر فقال: ياغلام هل من لبن ؟ قال:قلت: نعم، ولكني مؤتمن. قال: فهل من شاة لم ينـز عليها الفحل؟ فأتيته بشاة فمسح ضرعها فنزل اللبن فحلبه في إناء فشرب وسقى أبا بكر ثم قال للضرع: اقلص فقلص: قال ثم أتيته بعد هذا فقلت: يا رسول الله علمني من هذا القول قال فمسح رأسي، وقال: (يرحمك الله فإنك غليم معلم). مسند الإمام أحمد:(٣٥٩٨)، والحديث رواه اللالكائي في أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، قال محقق الكتاب ـــ د/ أحمد الغامدي ـــ: وسنده صحيح ـــ قال الهيثمي: رواه أحمد وأبو يعلى ورجالهما رجال الصحيح: مجمع الزوائد:١٧/٦. انظر: أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي:٨٨٨/٤.

ويذكر بعض الصوفية أن أصل العداء كان من الذين أدرجوا أنفسهم في الصوفية، واعتقدوا بأن طريقهم مباين لطريق الفقهاء قولاً وفعلاً، فوقع بسبب ذلك تنافر أوجب كلام بعضهم في بعض[1].

ورغم أن دراسة الجنيد على أبي ثور صاحب الشافعي[2] ذكرهما معظم المراجع، إلا أن هناك من أتى وشكك في صحتها، فقال: «لسنا فيما استنبطناه مطمئنين لكون الجنيد تتلمذ لأبي ثور؛ إذ ليس فيما هو بين أيدينا من أخبار الجنيد ما يشتم منه ذلك»[3].

وقد تبين أن الأسباب التي دعته إلى ذلك:

١- أن بعض المراجع خالفت ذلك وذكرت أن الجنيد تفقه على مذهب سفيان الثوري.

٢- أن الجنيد لم ينقل عن أبي ثور قولاً واحداً.

٣- الصراع الذي نشب بين الصوفية والفقهاء في عصر الجنيد، ووصل إلى حدّ العداء، وجعل من المحال اجتماع العدوين في شخص واحد، فيكون صوفياً معادياً للفقهاء في الوقت الذي يكون فيه فقيهاً معادياً للصوفية.

وعند تأمّل ما سبق اضّطر إلى رفض السبب الأول لكثرة من صرح من المؤرخين بأن الجنيد تفقه على مذهب أبي ثور[4]، ومن ذلك ما نقله البغدادي عن ابن المنادي: «وقد قيل لي أنه قال ذات يوم: كنت أفتي في حلقة أبي ثور الكلبي الفقيه ولي عشرون سنة»[5].

في حين أن من ذكر تفقهه على مذهب سفيان كانوا قلة، كما أن إسنادهم منقطع، إضافة إلى أن قولهم ورد بصيغة التمريض الذي يضعف القول، فقالوا: «وقيل كان يتفقه على مذهب سفيان»[1].

---

(١) انظر: الموفي بمعرفة التصوف والصوفي، جعفر بن ثعلب: ٦٦.

(٢) وأبو ثور معدود من أئمة فقهاء الشافعية، وإن كان لا يقلد الشافعي بل يخالفه حين يظهر لـه الـدليل. انظر: التشريع الإسلامي، ص٢٢٦.

(٣) الإمام الجنيد والتصوف، زهير ظاظا: ص٢٤.

(٤) انظر مثلاً: طبقات الصوفية، السلمي: ص١٢٩، تاريخ بغداد، البغدادي: ٧/ ٢٤٢، طبقات الشافعية، ابن كثير: ١/١٦٧، طبقات الشافعية، السبكي: ١/ ٢٧٣.

(٥) تاريخ بغداد، البغدادي: ٧/٢٤٢.

ـ ثم إن معاصرة الجنيد لأبي ثور المتوفى سنة ٢٤٠هـ ببغداد، يمكن إثباها زماناً ومكاناً، أما سفيان الثوري المتوفى سنة ١٦١هـ، فلم يعاصره قطعاً، فكيف له أن يتفقه على مذهبه؟! اللهم إلا أن يكون بواسطة بينهما.

ويمكن رفع هذا الإشكال فيقال:إن أبا ثور درّس الجنيد الفقه على مذهب سفيان الثوري، فيكون الجنيد تفقه بمذهب سفيان عن طريق شيخه أبي ثور، ولكني لم أجد من قال هذا.

ـ وقد يكون هذا القول المخالف وهماً نشأ لأسباب منها:

– أن الإمام أحمد شبّه أبا ثور بسفيان الثوري – رحمهم الله جميعاً – فقد سئل الإمام أحمد عن أبي ثور، فقال: أعرفه بالسنة منذ خمسين سنة، وهو عندي في مسلاخ سفيان الثوري»[٢].

– أن بعض أصحاب التراجم أراد أن ينسب الجنيد إلى أبي ثور فقال: ثوري. فتبادر إلى ذهن الناقل أنها لسفيان، فأثبت اسمه بجانبها.

أما السبب الثالث، وهو الصراع الذي دار بين الصوفية والفقهاء، فلا يعارض أخذ الجنيد الصوفي للفقه وتصدره للفتيا، بل هذا مما يقربه من الفقهاء ويجعله منهم، وهذا ما حدث فعلاً، فقد تميز بالفقه عن باقي الصوفية الذين أُخذوا لمحاكمتهم بتهمة معاداتهم للفقهاء، وخلي سبيله لما ظهر أنه من الفقهاء. وستأتي تفصيلات أكثر عن هذه المحنة في موضعها.

وبعد هذا لا يمكن إنكار اهتمام الجنيد بالفقه بتتلمذه على أبي ثور، والزعفراني كما ذكر بعضهم، وصحبة أبي العباس بن سريج له، وهو الفقيه الشافعي[٣]، ولا عجب أن يُعدّ الجنيد واحداً من أصحاب الشافعي؛ فتُثبت له ترجمة في معظم كتب طبقات الشافعية[٤]، بل يُعدّ من

---

(١) البداية والنهاية،ابن كثير:٧/ ٥٢٧، وفيات الأعيان، ابن خلكان:١/ ١٤٤، شذرات الذهب، ابن العماد: ٢٢٨/١.

(٢) تاريخ بغداد، البغدادي:٦٧/٦، سير أعلام النبلاء،الذهبي: ٧٥/١٤. والمسلاخ: الصفة.

(٣) انظر: منتخب الزمان في تاريخ الخلفاء والعلماء والأعيان، أحمد الحريري:٢٠٣/١.

(٤) طبقات الشافعية الكبرى،السبكي: ٢٧٣/١، طبقات الشافعية، ابن كثير:١٦٦/١، طبقات الشافعية،للأسنوي:٣٤٣/١، طبقات الشافعية،ابن هداية الله:٣٩، طبقات الشافعية، ابن قاضي شهبة:٧٦.

أئمة الشافعية الذين تتلمذوا على من تشرف بصحبة الإمام الشافعي[1]. ولعل السبب وراء نسبة الجنيد إلى الشافعية بالذات أن الشافعية كثر فيهم التصوف.

وهناك من يعد الجنيد واحداً من أصحاب الإمام أحمد[2] الناقلين عنه[3].

ومما يمكن جعله دليلاً على اهتمام الجنيد الصوفي بالفقه قوله: «علمنا مضبوط بالكتاب والسنة، فمن لم يحفظ الكتاب ويكتب الحديث ولم يتفقه لا يقتدى به»[4]. فهو يعتبر الفقه علماً أصيلاً ينبغي معرفته قبل سلوك طريق التصوف، ولكن هل يعتبر قوله هذا سبباً في تصحيح مذهب التصوف ؟ بالطبع لا، وغاية ما يمكن اعتباره هو جعل قوله هذا سبباً في تزكيته إن ثبتت لقربه من الأصول[5].

بقي سؤال مهم وهو: إن كان الجنيد قد وصل إلى درجة التصدر للفتيا، فأين أقواله في الفقه؟!

إنّ جمع الأقوال الفقهية المنسوبة إلى الجنيد لا يعدّ صعباً[6]، لكنه لا يناسب أبداً الحجم الذي صورته به المراجع؛ من تبحره في الفقه لدرجة تصدره للفتيا!! فأين ذهبت أقواله، بل أين الفتاوى التي أفتى بها حال تصدره؟ وعلى افتراض وجود من عمل بوصيته التي أوصى بها من دفن كتبه، فما بال ما سُمع منه، هل كان في عقول السامعين قبر آخر؟!

---

(١) أبجد العلوم، صديق خان: ٣/١٠٥

(٢) طبقات الحنابلة، أبو يعلى: ١/٣٤٤.

(٣) أورد الإمام أبو يعلى، أن أبي علي الروذباري قال: سمعت جنيداً يقول: جاء رجل إلى أبي عبد الله أحمد بن حنبل ومعه غلام حسن الوجه فقال له: من هذا ؟ قال: ابني. فقال أحمد: لا تجيء به معك مرة أخرى فلما قام قيل ـــ أيد الله الشيخ ـــ رجل مستور وابنه أفضل منه ؟! فقال أحمد: الذي قصدنا إليه من هذا ليس يمنع منه سترهما، وعلى هذا رأينا أشياخنا وبه أخبرونا عن أسلافهم. طبقات الحنابلة: ١/٣٤٤، وانظر المنهج الأحمد، العليمي: ٣٢٩.

(٤) تاريخ بغداد، البغدادي: ٧/٢٤٣.

(٥) انظر: الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، لطف الله خوجه: المقدمة "ب".

(٦) ومن أقواله في الفقه: إن الأخذ من الصدقة أفضل للمحتاج لئلا يضيق على الأصناف، ولئلا يخل بشرط من شروطها. طبقات الشافعية الكبرى، السبكي: ١/ ٢٧٣.

والذي يظهر أن الجنيد لم يصل في الفقه إلى درجة أن يشار إليه بالبنان؛ وإلا لما تجاهل ذكره فقهاء عصره ومن بعدهم، ويظهر أيضاً أنه لم يتصدر للتدريس في الفقه، وغاية ما يُحكى أنه كان يفتي أمام شيخه أبي ثور، ولعل هذه الفتيا كانت تأهيلاً له من شيخه للتدريس؛ لما لاحظ عليه من نباهة وفطنة، لكن الجنيد عندما تصدر للتدريس لم يتصدر للفقه، وإنما تصدر للتصوف، فسبحان من صرفه عن الفقه إلى التصوف، ولم يجعله من الفقهاء رغم ما وصل إليه من دراسة الفقه!! كما صرفه عن رواية الأحاديث التي سمعها، فحُرم من لقب الفقيه كما حُرم من لقب المحدث.

– وهنا فائدة يمكن استخلاصها من قولهم بأن الجنيد كان يفتي على مذهب أبي ثور، وهي أن هذا يدل على أنه كان من المقلدين في المذهب لا من المجتهدين.

٤- الجنيد وعلم الكلام[١]:

عاش الجنيد في عصر تقدم فيه علم الكلام، وعاصر كثيراً من أئمته كما سبق ذكره[٢] أمثال: أحمد بن أبي دؤاد، والجاحظ، وأبي علي الجبائي، وابنه أبي هاشم.

وقد عدّ بعض المؤلفين الجنيد من المتكلمين[٣]، ولعل مستندهم الذي ارتكزوا عليه هو:

١- الترجمة التي ذكرها ابن النديم للجنيد بن محمد بن الجنيد؛ فقد ذكر فيها أنه كان من المتكلمين، قال ابن النديم: ((الجنيد بن محمد بن الجنيد: ليس من ولد الأول، من المتكلمين، على مذاهب الصوفية، وكان بعد الثلاثمائة))[٤].

٢- أن أستاذه الحارث المحاسبي الذي تأثر به كثيراً كان من الذين خاضوا في علم الكلام، قال الذهبي: ((المحاسبي كبير القدر، إلا أنه دخل في شيء يسير من الكلام، فنقم عليه))[٥].

---

(١) علم الكلام:"هو علم يقتدر منه على إثبات العقائد الدينية على الغير، بإيراد الحجج ودفع الشبه". كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي: ٢٢/١.

(٢) راجع: الحالة الدينية والفكرية ص٣٢.

(٣) تاريخ التراث العربي، فؤاد سزكين: ١٣١/٤، معجم المؤلفين، رضا كحالة: ١٦٢/٣، الأعلام، الزركلي: ٤٧/٦.

(٤) الفهرست: ٣٢٣.

(٥) سير أعلام النبلاء: ١١١/١٢.

وقال شيخ الإسلام:((وقد كان الإمام أحمد يحذّر من الكلابية، وأمر بهجر الحارث المحاسبي لكونه كان منهم))[1].

٣- ظهور بعض المصطلحات التي يستخدمها علماء الكلام في بعض كلام الجنيد؛ كالصانع والقديم والمحدث، يقول الجنيد:

((إن أول ما يحتاج إليه من عقد الحكمة تعريف المصنوع صانعه والمحدث كيف كان أحدثه وكيف كان أوله وكيف أحدث بعد موته، فيعرف صفة الخالق من المخلوق، وصفة القديم من المحدث))[2].

وظهر لبعض الباحثين أن ما نقله القشيري عن الجنيد من أن التوكل عمل القلب، والتوحيد قول القلب" يدل على تأثر الجنيد بعلم الكلام، فقال: ((وذلك ما يفيد تأثره بعلم الكلام حين يذكر تعقيباً على قوله السابق، فيقول:"هذا قول أهل الأصول أن الكلام هو المعنى الذي قام بالقلب من معنى الخبر والاستخبار والأمر والنهي"[3]))[4].

وعند تأملي لهذه الأدلة اتضح لي الآتي:

- أن صاحب الترجمة الذي ذكرها ابن النديم ليست للجنيد سيد الطائفة؛ لأن صاحب الترجمة كان بعد الثلاثمائة، والجنيد توفي قبلها سنة ٢٩٨هـ، كما أنني لاحظت أن ابن النديم يطلق على الجنيد سيد الطائفة ابن الجنيد: فقد عدّ ابن الجنيد من أصحاب أبي ثور، فقال: ((وممن أخذ عن أبي ثور ابن الجنيد))[5]، وقبل ترجمته للجنيد المتكلم ترجم لابن الجنيد[6]، ثم قال في ترجمة الثاني: "ليس من ولد الأول".

---

(١) مجموع الفتاوى:٥/٥٣٣. وذكر شيخ الإسلام بأن الحارث رجع وتاب من ذلك. انظر:نفس المرجع:٦/٥٢١.

(٢) حلية الاولياء، أبو نعيم: ١٠/٢٥٦، الرسالة القشيرية، القشيري: ٤٢.

(٣) الرسالة القشيرية، القشيري: ٤٧.

(٤) حال الفناء بين الجنيد والغزالي، مجدي محمد: ٣٠٤.

(٥) الفهرست:٣٥٥.

(٦) المرجع السابق: ٣٢٢.

– ليس بالضرورة أن يحذو التلميذ حذو شيخه في كل شيء، فالجنيد الصوفي الذي كان يتردد على المحاسبي المتكلم كان على معرفة بخطورة الخوض في علم الكلام؛ فقد كان كثيراً ما يحذره شيخه الأول السري السقطي من تشقيق المحاسبي للكلام، قال الجنيد: ((قال لي السري شيخي يوماً: إذا قمت من عندي فمن تجالس ؟ قلت: المحاسبي. فقال: نعم! خذ من علمه وأدبه، ودع عنك تشقيقه للكلام، ورده على المتكلمين، ثم لما وليت سمعته يقول: جعلك الله صاحب حديث صوفياً، ولا جعلك صوفياً صاحب حديث))[1].

ويرجع بعض الباحثين ضعف أثر المحاسبي في الجنيد إلى تحذير السري له[2].

ولا بدّ أن الجنيد قد شاهد عن قرب المواقف المؤلمة التي مرّ بها المحاسبي نتيجة دخوله في علم الكلام؛ فقد هجره الإمام أحمد وأمر بهجره[3]، ومات ولم يصل عليه إلا أربعة نفر، قد لا يكون الجنيد منهم، نقل البغدادي عن أبي القاسم النصراباذي قال: ((بلغني أن الحارث المحاسبي تكلم في شيء من الكلام فهجره أحمد بن حنبل فاختفي في دار ببغداد ومات فيها ولم يصل عليه إلا أربعة نفر ومات سنة ثلاث وأربعين ومائتين))[4].

– كما أن استخدام الجنيد لبعض المصطلحات الكلامية ليس كافياً في اعتباره دليلاً على أنه من المتكلمين؛ إذ أنه نتيجة طبيعية لتردده كثيراً على مسامعه من شيخه المحاسبي، وقد يكون بسبب انتشار هذه المصطلحات حتى في أوساط غير المتكلمين نتيجة تصدر علماء الكلام وقوة تأثيرهم، فأثروا على الفرق، ومنها الصوفية[5]، بل أثروا حتى على خلفاء الدولة[6].

وأما ما استدل به بعض الباحثين على تأثر الجنيد بعلم الكلام، فالظاهر أن الكلام الذي نسبه للجنيد هو في الحقيقة للقشيري، وقد ردّ شيخ الإسلام على القشيري كلامه هذا[7].

---

(١) إحياء علوم الدين، الغزالي: ١/٤١، وانظر: قوت القلوب، أبو طالب المكي: ١/٤٣٧.

(٢) انظر: الإمام الجنيد والتصوف، زهير ظاظا: ٣٤.

(٣) سير أعلام النبلاء، الذهبي: ١٢/١١١.

(٤) تاريخ بغداد، البغدادي: ٨/٢١٥.

(٥) انظر: حال الفناء بين الجنيد والغزالي، مجدي محمد: ٣٠٤.

(٦) راجع: الحالة الدينية والفكرية ص٣٢.

(٧) انظر:الاستقامة:١٦٤.

– ولا نستطيع اعتبار الجنيد متكلماً؛ فكلامه المنسوب إليه في إثبات وجود الله تعالى وصفاته وأفعاله ليس على طريقة علماء الكلام التي تعتمد على إثبات الجوهر والعرض[١]..

كما جاء في قوله الذي سبق ذكره: ((إن أول ما يحتاج إليه من عقد الحكمة تعريف المصنوع صانعه...)) فقد استدل بصفة الحدوث، ولم يستدل على نفس الحدوث، وهذا الاستدلال بالمخلوق على الخالق هو طريقة القرآن الذي لا توحيد أكمل من توحيده[٢]، ولم أجد له مؤلفاً واحداً على طريقتهم. وستأتي تفصيلات أخرى تتعلق بهذه المسألة في الباب الثاني.

بل نُقل عن الجنيد كلاماً يحذّر فيه من الخوض في علم الكلام، ومن ذلك:

– ما رراه أبو جعفر الفرغاني قال: سمعت الجنيد يقول:((أقل ما في الكلام سقوط هيبة الرب جل جلاله من القلب، والقلب إذا عري من الهيبة عري من الإيمان))[٣].

وأي هيبة تكون للرب إذا تدخّل العقل في وجوده وذاته وصفاته وأفعاله، ثم أثبت له بعض الصفات، ونفى ما عداها، وأصبح التوحيد هو نفي الصفات؛ فقالوا فيه:((ليس بجسم ولا شبح ولا صورة ولا شخص، ولا جوهر ولا عرض، لا اجتماع له ولا افتراق، لا يتحرك ولا يسكن، ولا ينقص ولا يزداد، ليس بذي أبعاض ولا أجزاء ولا جوارح ولا أعضاء، ولا بذي جهات ولا أماكن، لا تجري عليه الآفات، ولا تأخذه السنات، ولا تداوله الأوقات، ولا تعينه الإشارات، لا يحويه مكان، ولا يجري عليه زمان، لا تجوز عليه المماسة ولا العزلة))[٤].

وهذا بحدّ ذاته هو الطريق إلى نفي وجود الرب، والزندقة والإلحاد، وليس طريق التوحيد والتتريه!! ولأجل هذا حذّر السلف من الخوض في علم الكلام[٥].

---

(١) انظر: لمع الأدلة، الجويني:٨٧.

(٢) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم: ٤٨٧/٣.

(٣) سير أعلام النبلاء، الذهبي: ٦٨/١٤، النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي: ١٦٩/٣، الاستقامة، ابن تيمية: ١١١/١.

(٤) التعرف، الكلاباذي: ٣٤.

(٥) انظر: تحريم النظر في كتب الكلام، ابن قدامة المقدسي:٤١-٤٦.

ــ وقال الجنيد في وصفه لأهل الحقائق في رسالته إلى عمرو بن عثمان: ((..متحر لأقوم الآراء، لا يميل إلى الكلام، ولا يخطر به منه اهتمام))[1] .

ــ وقيل بأن الجنيد سئل عن قوم مر بهم من المتكلمين يفيضون في علم الكلام، فقال: ما هؤلاء ؟ فقيل: قوم يتزهون الله بالأدلة عن صفات الحدوث وسمات النقص فقال: نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب[2].

وخلاصة الكلام: إن من الخطأ اعتبار الجنيد من المتكلمين.

---

(١) تاج العارفين، سعاد الحكيم:٢٨٦

(٢) مقدمة ابن خلدون، ابن خلدون: ٤٦٧، أبجد العلوم، القنوجي: ٢/٤٥٢-٤٥٣.

المبحث الرابع: آثاره ومدى صحة نسبتها إليه

رحل الجنيد وخلف ورآءه آثاراً مختلفة، نقلها بعض من دوّن في العلم، والمتتبع لآثاره يجدها إما كتباً أو رسائل نسبت إليه أو أقوالاً وحكايات نقلت عنه[1].

أولاً: كتبه:

المظنون أن الجنيد دوّن الكتب؛ فالتأليف عادة اتبعها كل من تأهل للتعليم، وقد امتاز العصر الذي نشأ فيه الجنيد بكثرة التأليف. ولم يكن الجنيد مجرد صوفي، بل كان صوفياً يشار إليه بالبنان، وقد عده الكلاباذي من المتصوفة الذين نشروا علوم الإشارة كتباً ورسائل[2]، وذكر غيره بأن الجنيد دوّن العبارة ورتبها وجمعها في الكتب[3].

وقد صرحت كتب الصوفية، وكتب الفهارس بأسماء بعض الكتب والرسائل التي تنسب إلى الجنيد.

وذكر البغدادي بأن الجنيد لما حضرته الوفاة، أوصى بدفن جميع ما هو منسوب إليه من علمه، فقيل له: ولم ذلك ؟ فقال: أحببت أن لا يراني الله وقد تركت شيئاً منسوباً إلي، وعلم الرسول ﷺ بين ظهرانيهم[4].

وقد سار المحققون للكتب على منهج في تحقيق نسبة الكتاب إلى مؤلفه، ومن ذلك عرض هذه النسبة على فهارس المكتبات والمؤلفات الكتبية وكتب التراجم؛ ليستمد منها اليقين بأن هذا الكتاب صحيح الانتساب إلى مؤلفه[5].

وحيث أني اعتمدت على الكتب التي حققت مخطوطات الجنيد في إثبات كتبه، إلا أن عدم وصفها للنسخ التي اعتُمدتْ في التحقيق بما فيه الكفاية جعلني أبني تثبتي في نسبة معظم الكتب إلى الجنيد على غلبة الظنّ؛ لعدوم ورود السند المتصل فيها.

---

(١) انظر الكتب الجامعة لأقواله: رسائل الجنيد، جمال رجب، تاج العارفين، سعاد الحكيم.

(٢) التعرف، الكلاباذي: ٣٠.

(٣) انظر: نفحات الأنس، الجامي: ١/٤٧.

(٤) راجع:ص٤٧ هامش ٣.

(٥) انظر: تحقيق النصوص ونشرها، عبد السلام هارون:٤٥.

واعتمدت على ثلاث قواعد:

الأولى: تصريح المؤلفين والنقلة والمحققين بنسبة الكتاب إلى الجنيد.

الثانية: ورود مادة هذا الكتاب أو جزء منها، وإسنادها إلى الجنيد في كتب التصوف القديمة وما شابهها.

الثالثة: توافق أسلوب الكتاب[1] مع الأسلوب الذي اتبعه الجنيد في النصوص التي ثبتت عنه.

وبعد السير وفق هذه القواعد ترجح لي صحة نسبة بعض الكتب إلى الجنيد، وبطلان نسبة بعضها الآخر كالآتي:

ـ الكتب التي تنسب إليه ويترجح صحة نسبتها إليه:

١ـ دواء التفريط: وهو عبارة عن كلام يدور حول الحث على المبادرة إلى علاج الغفلة، ويصف طريقة لذلك، وهذا الموضوع كثيراً ما يتحدث عنه مشايخ الصوفية ومنهم الجنيد، وقد نقل أبو نعيم في الحلية جزءً كبيراً منه[2]، والجزء الآخر محقق ومطبوع[3].

ـ التحقق من صحة نسبة هذا الكتاب إلى الجنيد: ١ـ تصريح بعض المؤلفين والنقلة والمحققين بنسبة هذا الكتاب إلى الجنيد؛ أمثال سزكين[4]، وجمال رجب، وسعاد الحكيم[5].

هذا ولم أقف على من شكك في صحة هذه النسبة.

٢- ورود معظم مادة هذا الكتاب مسنداً إلى الجنيد في كتاب الحلية[6].

---

(١) يرى أ/ عبد السلام هارون أن هذا لا يصح أن يُجعل به الأمر حاسماً بإطلاق في تصحيح نسبة الكتاب؛ فإن قدرة المؤلف العلمية وأسلوبه تختلف بتفاوت عمره. انظر: تحقيق النصوص ونشرها:٤٥.

(٢) حلية الأولياء: ٢٧١/١٠.

(٣) رسائل الجنيد، جمال رجب: ١١٧، تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٣٦. ومصدر المخطوط الذي اعتمده د/جمال: معهد المخطوطات العربية، برقم ٣٧٣ تصوف. انظر كتابه السابق: ص١٧.

(٤) تاريخ التراث العربي:٤/ ١٣٤.

(٥) تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٣٦.

(٦) روى أبو نعيم عن أبي بكر المفيد - سماعاً - عن الجنيد، وأبو بكر محمد بن أحمد بن يعقوب المفيد الجرجرائي، من أهل جرجرايا، كان مكثراً من رواية الحديث رحالاً في طلبه، حدث عن جماعة من=

كما أورد السراج بعض ماجاء في الجزء المحقق المطبوع في كتابه، ونسبه إلى الجنيد[1].

والذي يظهر أن هذا الكتاب أُخذ عن الجنيد سماعاً كما صرح بذلك أبو نعيم، وهذا ما يرجح أن تسميته ليست من الجنيد.

٣- أسلوب ماجاء في هذا الكتاب يتوافق مع أسلوب الجنيد في كثير مما نسب إليه، كما أن موضوعه من المواضيع التي اهتم بها الجنيد.

٢- أدب المفتقر إلى الله: وهو يتحدث عن الخواطر التي ترد على القلب؛ تقسيماً ووصفاً وعلاجاً.

- التحقق من صحة نسبة هذا الكتاب إليه: ١- تصريح النقلة والمحققين بذلك؛ أمثال: بروكلمان[2]، سزكين[3]، جمال رجب[4]، سعاد الحكيم[5]. ولم أقف على من شكك في صحة هذه النسبة.

٢٣- أسلوب الكتاب متوافق مع أسلوب الجنيد في معظم كلامه المنقول عنه؛ يضاف إلى ذلك أن القشيري نقل كلاماً مشابهاً ونسبه إلى الجنيد[1]، وفي هذا الكتاب يظهر جلياً تأثره بأستاذه الحارث المحاسبي[2].

=المشاهير والمجاهيل، وروى المناكير، روى عنه أبو نعيم الأصفهاني وغيره،سأل البغدادي عنه شيخه أبا بكر البرقاني فقال: ليس بحجة. كانت ولادته ببغداد سنة ٢٨٤هـ، ووفاته بجرجرايا سنة ٣٧٨هـ روى عن الجنيد عدة أخبار.(انظر ترجمته في: تاريخ دمشق،ابن عساكر: ٥١/١١٨، الأنساب، السمعاني: ٥/٣٥٨).

(١) اللمع، السراج: ٤١٢. وقد نسب السهروردي كلاماً مشابهاً إلى أبي عمرو الأنماطي، انظر: عوارف المعارف، السهروردي: ١/٣٦٥.

(٢) تاريخ الأدب العربي:٤/٤٦٠.

(٣) تاريخ التراث العربي:٤ /١٣٣.

(٤) رسائل الجنيد: ١١٣. مصدر المخطوط الذي اعتمده جمال رجب: معهد المخطوطات العربية، برقم ١٣٤ توحيد. انظر: رسائل الجنيد: ص١٧.

(٥) تاج العارفين: ٢٤٢، وأضافت على عنوان الكتاب "... ويليه خاطر الخير" حسب ما ارتأته.

ولم أقف على سند المخطوط الذي حُقق، ويغلب الظن أن المخطوط لم يكتبه الجنيد بيده بل نُقل عنه؛ فهو يبتدئ بـ«سئل الشيخ ... فقال:..».

٣- الفرق بين الإخلاص والصدق: وعنوان الكتاب مطابق لموضوعه، فهو يتكلم عن الصدق والإخلاص ويذكر الفرق بينهما.

- التأكد من صحة نسبة هذا الكتاب إليه: ١- تصريح النقلة والمحققين بذلك؛ أمثال: بروكلمان[٣]، سزكين[٤]، جمال رجب[٥]، سعاد الحكيم[٦]. هذا ولم أقف على من شكك في هذه النسبة.

٢- الكتاب متوافق في أسلوبه وطرحه مع أسلوب الجنيد في معظم كلامه المنقول عنه، يضاف إلى ذلك أن الجنيد تحدث عن الإخلاص والصدق أكثر من مرة(وسيأتي الكلام عن ذلك في الباب الثالث)، أما الجزء الأخير الذي يتحدث عن التوحيد فوجدت أن أسلوبه يختلف تماماً عن أسلوب أول الكتاب إذ يميل إلى الغموض والتعقيد وهذا يخالف الوضوح والسهولة التي يمتاز بها أول الكتاب، كما أني لم أجد في انتقاله إلى الموضوع الثاني رابطاً مناسباً، ولم أستطع إيجاد سبب لتغيير الجنيد لطريقة كلامه، ويغلب على ظني أنه ليس من كلام الجنيد، وإنما أدرج فيه من بعض المتأخرين.

ولم أقف على سند المخطوط الذي حُقق، ولم يُشر من حققه إلى ذلك.

---

(١) انظر:الرسالة القشيرية، القشيري: ٤٢/١، يقول:"وفرق الجنيد بين هواجس النفس ووساوس الشيطان..".

(٢) انظر: حال الفناء بين الجنيد والغزالي، مجدي محمد، رسالة ماجستير. ص٢٠٧.

(٣) تاريخ الأدب العربي: /٤٥٩.

(٤) تاريخ التراث العربي: ١٣٣.

(٥) رسائل الجنيد: ١٢٥. مصدر المخطوط الذي اعتمده د/جمال: معهد المخطوطات العربية، ميكروفيلم رقم: ١٣٤ توحيد، ٢٢٧ تصوف، ١٣٥ تصوف. انظر: رسائل الجنيد: ص١٧.

(٦) تاج العارفين: ٢٥٦.

كتب تنسب إليه وصحة نسبتها أقل من الكتب السابقة:

١-كتاب الميثاق:وهو يتحدث عن زمن أخذ الميثاق في الأزل، وقوله تعالى:﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ ﴾ [الأعراف: ١٧٢][١].

التأكد من صحة نسبة هذا الكتاب إليه:

-تصريح المؤلفين والمحققين بذلك؛ أمثال: بروكلمان[٢]، وسزكين[٣]، د/جمال[٤]، د/سعاد[٥]. ولم أقف على من شكك في ذلك.

وإن كان للجنيد كلام في موضوع الميثاق كما ورد في كتاب اللمع[٦]، إلا أني أجد في نفسي شكاً في قبول نسبة هذا الكتاب إلى الجنيد للآتي:

١- أن السلمي نسب كلاماً مشابهاً للمذكور في كتاب الميثاق إلى ابن بُنان[٧]، وإلى يوسف الرازي[٨]، وهذا مما يثير التساؤل، إذ كيف يهمل السلمي كلام الجنيد في آية الميثاق- إن كان له كتاب في هذا الموضوع- وهو المهتم بنقل أقوال الجنيد، وينقل عن من هم دونه في العلم والشهرة ؟!!

---

(١) انظر: رسائل الجنيد، جمال رجب: ص١٤٧، تاج العارفين، سعاد الحكيم:ص٢٢٩.

(٢) تاريخ الأدب العربي: ٤/٤٥٩.

(٣) تاريخ التراث العربي: ٤/١٣٣.

(٤) رسائل الجنيد: ص١٤٧.

(٥) تاج العارفين: ٢٢٩.

(٦) اللمع:ص ٥٠، ٥١.

(٧) أبو الحسين بن بنان من جلة مشائخ مصر، صحب أبا سعيد الخراز، وإليه ينتمي، مات في التيه. انظر: طبقات الصوفية، السلمي: ص٢٩٤، حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٣٦٢. قال السلمي:" قال ابن بنان: لله خالصة من خلقه انتخبهم للولاية واستخلصهم للكرامة..." تفسير السلمي: ١/٢٥٠، وقارنه بما جاء في كتاب الميثاق المنسوب للجنيد، تاج العارفين، سعاد الحكيم: ص٢٢٩.

(٨) قال السلمي:"وقال يوسف في هذه الآية قد أخبر أنه خاطبهم ربهم وهم غير موجودين إلا بإيجاده لهم..." تفسير السلمي: ١/ ٢٤٧، وقارنه بما جاء في كتاب الميثاق المنسوب للجنيد، تاج العارفين، سعاد الحكيم: ص٢٣٠.

ثم كيف يتفق كلام الجنيد مع كلام غيره بالنص؟! ومن هو ذلك الغير إنهم بعض أقرانه!!

٢- أني لم أقف على المخطوط[١] ولا سنده، وأغلب الظن أنه خالٍ من الإسناد؛ فلا يعرف كاتبه ولا متى كُتب؛ ولم يشر من حققه إلى ذلك.

٣- أن محققا النص ذكرا أنه وجد في بداية المخطوط عبارة، وهي: «ومن كلام الجنيد – رحمه الله – في قوله تعالى:﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ ..﴾، وقال كاتبه: يليق بهذا الكتاب أن يسمى "كتاب الميثاق" ولسهل رحمه الله كلام في ذلك سمي بكتاب الميثاق». ولا أدري ما مناسبة ذكر سهل وكلامه هنا ؟!!

٤- يلاحظ أن أسلوب الكتاب يختلف تماماً عن أسلوب الكتب السابقة، فيميل إلى الغموض والتعقيد.

٢-كتاب الفناء: وهوعبارة عن أسئلة تتعلق بالفناء وجهها شخص إلى الجنيد، فأجابه عنها.

- التأكد من مدى صحة نسبة هذا الكتاب إلى الجنيد:

تصريح بعض المؤلفين والمحققين بذلك، أمثال: بروكلمان[٢]، وسزكين[٣]، د/جمال[٤]، د/سعاد[٥]. ولم أجد من شكك في ذلك.

وإن تكلم الجنيد في موضوع الفناء[٦] إلا أني لا أجد في نفسي قبولاً لصحة نسبة هذا الكتاب إلى الجنيد كسابقه؛ فأسلوبه متوافق مع أسلوب الكتاب السابق "الميثاق"، بل وجد نص

---

(١) مصدر المخطوط الذي حققه د/ جمال: معهد المخطوطات العربية، رقم: ١٣٥ تصوف. انظر: رسـائل الجنيد: ص١٨.

(٢) تاريخ الأدب العربي:٤/ ٤٥٩.

(٣) تاريخ التراث العربي:١٣٣/٤.

(٤) رسائل الجنيد: ١٣٧.

(٥) تاج العارفين: ٢٤٧.

(٦) انظر مثلاً: اللمع، السراج: ص٢٨٥، عوارف المعارف، السهروردي: ٨٨٨/٢.

في كتاب الفناء موجود بعينه في كتاب الميثاق[1]، وهذا يدل على أن مؤلفهما واحد، كما أن المخطوط ليس له إسناد[2].

٣-كتاب في الألوهية: وهو كلام في الذات الإلهية يغلب عليه الغموض أكثر من الكتب السابقة.

- التأكد من مدى صحة نسبة هذا الكتاب إلى الجنيد:

تصريح المؤلفين والمحققين بذلك، أمثال: بروكلمان[3]، وسزكين[4]، ود/جمال[5]، ود/سعاد[6]. ولم أقف على من شكك في ذلك.

وهذا الكتاب كسابقيه طريقةً وأسلوباً، كما أنه ليس له إسناد[7]، وهو دليل على أن صاحبها شخص واحد، ولكن هل هو الجنيد البغدادي فعلاً ؟ هذا ما لا يمكن الجزم به، لعدم توفر الأدلة الكافية التي تثبته.

وكانت درجة صحة نسبة هذه الكتب أقل عندي من الكتب التي سبقتها؛ لأني لم أجد أحداً من المتقدمين أشار إليها، أونقل شيئاً من مادتها.

---

(١) انظر: تاج العارفين: كتاب الميثاق: ص٢٣٠، وقارنه بما وجد في كتاب الفناء: ص٢٤٨. ومن العجيب أن يكون النص هو بعينه النص الذي نسبه السلمي إلى ابن بنان.

(٢) مصدر المخطوط الذي حققه د/جمال: معهد المخطوطات العربية، رقم ١٣٤ توحيد. انظر: رسائل الجنيد: ص١٣٩.

(٣) تاريخ الأدب العربي: / ٤٥٩.

(٤) تاريخ التراث العربي: ١٣٣/٤.

(٥) رسائل الجنيد: ص١٣٥.

(٦) تاج العارفين: ص٢٥٤.

(٧) مصدر المخطوط الذي اعتمده د/جمال: معهد المخطوطات العربية، ميكروفيلم رقم: ١٣٤ توحيد. انظر: رسائل الجنيد: ص١٥٥.

كتب من الخطأ نسبتها إلى الجنيد:

١-دواء الأرواح: وهو كتاب فيه وصف لأهل المعرفة والموالاة .

وقد نسب بعض المؤلفين - من محققين ونقلة -إلى الجنيد اسم ومادة هذا الكتاب؛ ومنهم بروكلمان[١]، وسزكين[٢]، ود/جمال[٣]، ود/سعاد[٤]، بالرغم من أن مادة هذا الكتاب رواها الجنيد عن الحارث المحاسبي كما ذكر ذلك أبو نعيم في الحلية[٥]، وبالرغم من أن سزكين نفسه الذي نسب الكتاب إلى الجنيد ذكر ذلك[٦]، و يمكن القول بأن سبب الوقوع في هذا الخطأ هو سقوط اسم الحارث المحاسبي من سند المخطوط المحقق من بعض الأقلام؛ إما سهواً أو عمداً، وعدم انتباه المحققين لذلك .

٢- معالي الهمم[٧]:

وهو كتاب يتكون من مقدمة وعشرة أبواب، والغالب عليه حكايات عن رجال الصوفية[٨].

---

(١) تاريخ الأدب العربي: ٤/٤٥٩.

(٢) تاريخ التراث العربي: ٤/١٣٣.

(٣) رسائل الجنيد:ص١٠٣، ومصدر إحدى المخطوطتين التى اعتمدها د/جمال: معهد المخطوطات العربية، رقم ١٣٥ تصوف. انظر: ص١٠٥.

(٤) تاج العارفين: ص٢٣٢.

(٥) حلية الأولياء: ١٠/ ١٠٥. وسنده: قال أبو نعيم: أخبرنا جعفر بن محمد في كتابه، وحدثني عنه عثمان بن محمد قال: سمعت الجنيد بن محمد يقول: سمعت الحارث بن أسد يقول:....فأبو نعيم يروي الكلام عن تلميذ الجنيد عن الجنيد عن المحاسبي.

(٦) تاريخ التراث العربي:٤/١٣٣.

(٧) وذكر بعض المؤلفين أن اسمه معاني الهمم، وسماه بعضهم معالم الهمم. انظر: هدية العارفين، إسماعيل باشا: ١/١٣٨، تاريخ الأدب العربي، سزكين: /٤٦٠.

(٨) انظر: معالي الهمم، مخطوط في مركز الملك فيصل بالرياض.

وقد وقع خلاف بين المؤلفين في نسبته إلى الجنيد؛ فممن يرى صحة نسبته إليه حاجي خليفة[1]، ورضا كحالة[2]، في حين أن بروكلمان يرى بطلان هذه النسبة[3]، أما سزكين فوضعه ضمن الكتب المنسوبة إلى الجنيد؛ وكأنه يشك في صحة هذه النسبة، وقال:((ويرى آبري أن مؤلف هذه الرسالة هو أبو القاسم العارف الحنفي (ت:٣٨٤هـ)))[4].

أما د/جمال الذي جمع مخطوطات الجنيد وحققها فقد نسب إليه هذا الكتاب ناقلاً عن رضا كحالة، ولم يذكر مادته[5]..

ولا نجد عند د/سعاد –التي جمعت هي الأخرى كل ما يتعلق بالجنيد– ولا حتى إشارة إلى هذا الكتاب .

٣– القصد إلى الله[6]:

وهو كتاب على شاكلة الكتاب السابق "معالي الهمم" في موضوعه وفي تقسيمه[7].

وقد وقع عليه نفس الخلاف السابق الواقع على كتاب معالي الهمم..

---

(١) كشف الظنون: ٢/ ١٧٢٧. قال:"معالي الهمم لمقتدى الشيخ أبي القاسم الجنيد ذكره في الفتاوى الصوفية ". فمرجع خليفة كان كتاب الفتاوى الصوفية، وهو كتاب في الفقه على المذهب الحنفي!!

(٢) معجم المؤلفين: ١٦٢/٣.

(٣) تاريخ الأدب العربي: ٤/٤٦٠.

(٤) تاريخ التراث العربي: ١٣٥/٤.

(٥) رسائل الجنيد: ص٢٠.

(٦) وقال حاجي خليفة:"المقصد إلى الله تعالى". انظر: كشف الظنون: ٢/ ١٨٠٦. ومن العجيب أن يُنسب إلى الحارث المحاسبي كتاباً يحمل نفس العنوان، ذكر ذلك الثعالبي في تفسيره ونقل منه !!. انظر: الجواهر الحسان: ٣١١/١، ٣٢٣، ٤٣٣.

(٧) انظر: رسائل الجنيد، د/ جمال رجب: ص ٤١. وهذا التشابه أكبر دليل على أن مؤلفهما شخص واحد، بل يثبت ذلك ماجاء في القصد إلى الله: ((فإن وفقتم معاشر إخواني على ما ذكرنا في هذه الرسالة المباركة فبخ بخ، وإلا ففي "كتاب معالي الهمم" لكم كفاية إن عرفتم ماذكرنا من لطائف الإشارات)). ص٨٦.

ففي حين أن حاجي خليفة[1]، ورضا كحالة[2] ينسبانه إلى الجنيد، يرفض بروكلمان هذه النسبة، ويرى بطلانها[3]، ويقول سزكين:«ويرى نيكلسون...أن هذا الكتاب ليس من عمل الجنيد ففيه نص مؤرخ منه ٣٩٥هـ. أي بعد وفاة الجنيد»[4].

وقد رفض د/جمال هذا القول وعلله؛ بأنه قد يكون خطأ وقع من الناسخ، وتشبث بنسبته إلى الجنيد؛ لوجود لغته كما يقول، فقال:«والواقع أن لغة الجنيد وإشاراته تتسق مع نهجه الصوفي، مما يجعلنا نرجح أنه من المؤلفات الصحيحة النسب للجنيد»[5]. ثم يثبت هذا الإصرار في نسبة الكتاب، ويستفتح بتحقيق مادته[6].

ولا شك أن ذكر هذا التاريخ من أقوى المقاييس على بطلان نسبة هذا الكتاب إلى الجنيد؛ «فالكتاب الذي تُحشد فيه أخبار تاريخية تالية لعصر مؤلفه الذي نُسب إليه جديرٌ بأن يسقط من حساب ذلك المؤلف»[7].

أما د/ سعاد فلا نجد في كتابها ولا حتى إشارة إلى هذا الكتاب، وهي التي حاولت جمع كل ما يتعلق بالجنيد. والملاحظ أن هذين الكتابين يختلف أسلوبهما عن الأسلوب الذي غلب على

---

(١) كشف الظنون: ١٨٠٦/٢. ويلاحظ أن حاجي خليفة نسب الجنيد إلى المذهب الحنفي، فقال: «المقصد إلى الله تعالى للشيخ العارف الجنيد البغدادي الحنفي المتوفى سنة ٢٩٨هـ». والمشتهر عنه أنه على مذهب أبي ثور، وقد ينسب إلى المذهب الشافعي أو الحنبلي، ولم أقف على من نسبه إلى أبي الحنفية، ولم أجد له ذكراً في طبقات الحنفية.

(٢) معجم المؤلفين: ١٦٢/٣.

(٣) تاريخ الأدب العربي:٤٦٠/٤. وذكر بروكلمان أنه ينسب إلى الجنيد البغدادي، وهو غير سيد الطائفة؛ وعرف به مترجم الكتاب فقال في الهامش: هو أبو القاسم الجنيد بن محمد البغدادي الحنفي المتوفى سنة ٧٨٦م / ٣٨٤هـ.

(٤) تاريخ التراث العربي: ٤/ ١٣٥.

(٥) رسائل الجنيد: ص١٧.

(٦) المرجع السابق: ص٤١. ومصدر المخطوط الذي حققه د/جمال: معهد المخطوطات العربية، برقم ٧١٥. انظر كتابه المشار إليه:ص١٧.

(٧) تحقيق النصوص ونشرها، عبد السلام هارون:٤٦.

الكتب التي ذُكرت سابقاً، وأجد أن هذا الأمر مع الخلاف الذي وقع بين المحققين يشدني إلى عدم قبول نسبة هذين الكتابين إلى الجنيد.

٤- الصلاة الكبرى[١]: وهي عبارة عن رسالة صغيرة، تبتدئ بحديث في فضل الصلاة الكبرى – والمقصود بها الصلاة على النبي ﷺ؛ بطريقة مبتدعة – ومما جاء فيها: ((ألف ألف صلاة ألف ألف سلام عليك يازمزمي، ألف ألف صلاة، ألف ألف سلام عليك ياهامي،...ياملي... يا مدثر...يا مزمل ...يا ياسين ...يا سيد الكونين)).

وجاء في الرسالة ترتب الأجر الكبير في قراءها، ومن ذلك:

-النجاة من أهوال يوم القيامة!!

-من قرأها ثلاث مرات حصل له ثواب أربعة من الأنبياء !!

-قراءها نافعة لمن له حاجة أو هرب له عبد !! أو سرق له شيء !!

أما كيف يفعل من أراد قراءها ؟ فالجواب: عليه أن يغتسل ليلة جمعة ويصلي ركعتين، ويقرأ بعدها آية الكرسي سبع مرات، ثم يقرأ الصلاة مائة مرة، وينام، فإن فعل ذلك فإنه سوف يرى في منامه رؤيا...إلى غير ذلك مما يؤكد لمن له أدنى فطنة أن هذا الحديث موضوع مكذوب على النبيﷺ.

وفي الرسالة حكاية عن الجنيد، وهي أن امرأة أتته، وذكرت له أنها فعلت كبيرة من الكبائر، وأنها ندمت على ذلك، فدلها على هذه الصلاة، ثم إنها ماتت بعد قراءها، وحدثت لها بعض الكرامات العظيمة في قبرها !!

وليس في الرسالة مايدل على أن الجنيد هو من ألفها، وإنما فيها حكاية عنه فقط.

والرسالة وجدت في مخطوط كتب بخط نسخ حديث منقوط ومشكل، ولايوجد فيه ما يشير إلى ناسخه ولا إلى تاريخ نسخه ولا سنده.

٤-السر في أنفاس الصوفية: وهو عبارة عن أقوال مختلفة المواضيع لمجموعة من رجال الصوفية فيهم الجنيد وفيهم بعض أساتذته وبعض تلاميذه[٢] وأقرانه. ويبدأ بالكلام عن

---

(١) مخطوط، بمركز الملك فيصل بالرياض.

(٢) وهذا من أدلة بطلان نسبة هذا المؤلف إليه ؛ إذ لم يعهد أن يقوم الشيخ بنقل أقوال تلاميذه، ولم يعهد أن يذكر المؤلف أقواله بذكر اسمه الصريح.

الأنفاس، وأول كلام مذُكور كان كلام الجنيد[1]، ولعل هذا هو السبب الذي جعل بعض المحققين ينسبه إلى الجنيد.

وممن نسب هذا المؤلَف إلى الجنيد:وبروكلمان[2]، وسزكين[3]، ورضا كحالة[4]، ود/جمال[5]. وقال سزكين:((ويرى آبري ...أن الجنيد ليس مؤلف هذا الكتاب))[6]. وذهبت د/ سعاد إلى ما ذهب إليه آبري، ولم تضع هذا الكتاب كاملاً ضمن مؤلفها وإنما اختارت منه أقوال الجنيد فقط وأثبتتها في ملحق آخر الكتاب إتماما للفائدة كما تقول[7].

ـ كتب نُقل شيءٌ منها ولم تذكر مادتها كاملة:

١ – تفسير شطحات أبي يزيد:

صرّح السراج بنسبة هذا الكتاب إلى الجنيد وأورد بعض مادته: فقال: ((...قال الجنيد رحمه الله في كتاب تفسيره لكلام أبي يزيد..))[8]، ونقل شيئاً منه، ولكن الملاحظ أنه لم يذكر لقوله إسناداً، ولم أقف على من نقل نص الكتاب كاملاً، ولكن السراج ذكر أن الكلام الذي فسره الجنيد كان قليلاً، فقال: ((قد فسر الجنيد رحمه الله شيئاً قليلاً من شطحيات أبي يزيد))[9]. وعلى كتاب اللمع اعتمد كلٌ من بروكلمان[10]، وسزكين[11] في نسبة هذا الكتاب إلى الجنيد.

---

(١) رسائل الجنيد، د/جمال رجب: ص٨٧.

(٢) تاريخ الأدب العربي: ٤/٤٥٩.

(٣) تاريخ التراث العربي: ٤/١٣٢.

(٤) معجم المؤلفين: ٣/١٦٢.

(٥) رسائل الجنيد: ص٨٧.

(٦) تاريخ التراث العربي: ٤/١٣٢.

(٧) تاج العارفين: ص٣٤٧.

(٨) اللمع: ص٤٥٩ – ٤٦٧.

(٩) المرجع السابق: ص٤٥٩.

(١٠) تاريخ الأدب العربي: /٤٥٩.

(١١) تاريخ التراث العربي: ٤/١٣٤.

٢- جوابات مسائل الشاميين:

صرّح القشيري بنسبة هذا الكتاب إلى الجنيد، ونقل منه[١]دون أن يسنده، وأشار إليه بروكلمان[٢].

٣- كتاب المناجاة[٣]:

استخرج السراج شيئاً منه ونقله في اللمع[٤]، وهو عبارة عن أدعية.

كتب نسبت إلى الجنيد و لم أقف على من نقل مادتها:

١-المحبة[٥].

٢-الخوف[٦].

٣-الورع[٧].

٤-الرهبان[٨]. والكتب المشار إليها نسبها ابن النديم إلى الجنيد، والمتأمل في كتاب ابن النديم يجد أنه يطلق على الجنيد الذي هو سيد الطائفة "ابن الجنيد"، وقد سقط اسمه من نسخة الكتاب المحقق مرتين[٩]؛ فقال أولاً في ترجمته:((ابن الجنيد، واسمه ...وله من الكتب كتاب المحبة،

---

(١) الرسالة القشيرية، القشيري:٤٧.

(٢) تاريخ الأدب العربي: ٤/٤٦٠.

(٣) وقد يكون هذا الكتاب ليس للجنيد وإنما لشخص نقل كلام الجنيد !!

(٤) اللمع: ٣٢٩.

(٥) الفهرست، ابن النديم: ٣٢٢، معجم المؤلفين، رضا كحالة: ٣/١٦٢.

(٦) الفهرست، ابن النديم:٣٢٢.

(٧) المرجع السابق: نفس الصفحة.

(٨) المرجع نفسه: نفس الصفحة.

(٩) وقد يكون هذا الخطأ وقع من المحقق لا من ابن النديم.

كتاب الخوف، كتاب الورع، كتاب الرهبان»[1]، والذي أكد لي ذلك أنه قال في ترجمته لأبي ثور:«وممن أخذ من أبي ثور: ابن الجنيد، واسمه...من جلة أصحابه ومتقدميهم»[2]، وصحبة الجنيد لأبي ثور مشهورة.

رسالة في الشكر: انفرد بنسبتها إليه سزكين[3].

رسالة في الفاقة: انفرد بنسبتها إليه أيضاً سزكين[4].

كتاب التوحيد أو مسائل في التوحيد[5]:أشار إليه بروكلمان[6]، وسزكين[7].

الوصايا، أو الوصية[8]: انفرد بنسبتها إليه سزكين[9].

تصحيح الإرادة: أشار إليه بروكلمان[10]، ومرجعه الهجويري في كشف المحجوب[11].

منتخب الأسرار في صفة الصديقين والأبرار: أشار إليه بروكلمان[12].

– ولا يستبعد أن تكون للجنيد كتب مفقودة تحمل هذه العناوين؛ فكل المواضيع السابقة تكلم فيها الجنيد، وقد تكون هذه الكتب أقوالاً له وهذه عناوينها.

---

(١) الفهرست، ابن النديم:٣٢٢.

(٢) المرجع السابق: ٣٥٥.

(٣) تاريخ التراث العربي: ٤/ ١٣٤.

(٤) المرجع السابق: نفس الصفحة.

(٥) للجنيد كلام في التوحيد، لم يُنسب إلى كتاب معين له. انظر: تاج العارفين، د/سعاد: ص٢٥٩، ٢٦٠.

(٦) تاريخ الأدب العربي:٤ /٤٥٩.

(٧) تاريخ التراث العربي: ١٣٣/٤.

(٨) ورد ذكرها هكذا في قائمة عناوين مخطوطات الجنيد بمركز الملك فيصل بالرياض.

(٩) تاريخ التراث العربي: ١٣٣/٤.

(١٠) تاريخ الأدب العربي: ٤٦٠/٤.

(١١) انظر: كشف المحجوب، الهجويري: ٤٠٥.

(١٢) تاريخ الأدب العربي:٤ /٤٦٠، ومرجعه ابن العربي في المواقع.

قصيدة صوفية[1]: أشار إليها بروكلمان[2]، وسزكين[3].

سند بتلقين الذكر[4].

ـ كتب من الخطأ نسبتها إلى الجنيد، ولم أقف على من نقل مادتها:

أمثال القرآن: نسبه إليه رضا كحالة[5]، وصاحب كتاب هدية العارفين[6]. وسبب الوقوع في هذا الخطأ؛ أن ابن النديم نسب هذا الكتاب إلى الجنيد بن محمد بن الجنيد فظُن أنه أراد به سيد الطائفة، والأمر ليس كذلك، فقد ترجم لسيد الطائفة الذي أطلق عليه ابن الجنيد، ثم ترجم لهذا، وقال في ترجمته له: «الجنيد بن محمد بن الجنيد: ليس من ولد الأول، من المتكلمين، على مذهب الصوفية، وكان بعد الثلاثمائة، وله من الكتب أمثال القرآن»[7]. فلم يكن الجنيد سيد الطائفة متكلماً، ولم يكن بعد الثلاثمائة، بل كان قبلها.

ـ كتب نُسبت إليه بالباطل:

١-كتاب في الكيمياء[8].

---

(١) نشرت جريدة عكاظ في العدد(١٥٣٠٦) يوم الأربعاء: ٢٠ رجب، ١٤٢٩هـ. مقال لها تحت عنوان " العثور على ديوان الإمام الجنيد بعد اختفائه ألف عام"، ذكر كاتب المقال واسمه " محمد عبد الشافي"؛ أن هذا الديوان يحتوي على روائع الأشعار والقصائد، وأنه يقع في قرابة ٤٠٠ صفحة من القطع الكبير، وكان العثور عليه في القاهرة. فلعل القصيدة التي أشار إليها بروكلمان وسزكين كانت جزءاً من هذا الديوان إن صحت نسبته إليه.

(٢) تاريخ الأدب العربي: ٤/٤٥٩.

(٣) تاريخ التراث العربي: ٤/١٣٢.

(٤) ورد هذا العنوان في قائمة عناوين مخطوطات الجنيد بمركز الملك فيصل بالرياض.

(٥) معجم المؤلفين: ٣/١٦٢.

(٦) هدية العارفين، إسماعيل باشا: ١/١٣٨.

(٧) الفهرست:٣٢٣.

(٨) ورد هذا العنوان في قائمة عناوين مخطوطات الجنيد بمركز الملك فيصل بالرياض. وعلم الكيمياء: هو علم يعرف به طرق سلب الخواص من الجواهر المعدنية، وجلب خاصية جديدة إليها وإفادتها خواصاً لم تكن لها " كتحويل الفضة إلى ذهب ". انظر: أبجد العلوم، القنوجي: ٢/٤٥٦.

٢-رسالة في الطلاسم.

٣-تدبير الحجر المكرم[١].

٤-طريقة الجنيد التي أخذها عن الحسن البصري في الحل والتقطير[٢]. "ولا يعرف متى؟وأين؟وكيف؟ التقى الجنيد(ت٢٩٨هـ) بالحسن البصري (ت:١١٠هـ) حين أخذ منه!!

والكتب الثلاثة الأخيرة انفرد سزكين بنسبتها إلى الجنيد[٣].

ونسبة هذه الكتب إلى الجنيد من الباطل؛ فهي كتب في الكيمياء والسحر والشعوذة؛ ولم يقل أحد ممن يُعتد بقوله أن الجنيد كان يعمل بالسحر، ولم أقف على نص منقول عنه-ولو واحد- في هذا الموضوع. كما أن هذه الكتب عناوين بلا مادة، وبهتان بلا دليل.

وقد بين شيخ الإسلام حقيقة الكيمياء وحكمها؛ فذكر أنها حرام في الشرع بلا منازع بين علماء المسلمين، وحقيقتها إنما هي تشبيه المخلوق بالمصنوع، ومن زعم أن الذهب المصنوع مثل المخلوق، فقوله باطل في العقل والدين، والله تعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله[٤].

قال شيخ الإسلام: ((وجماهير العقلاء من الأولين والآخرين الذين تكلموا بعلم في هذا الباب يعلمون أن الكيمياء مشبه وأن الذهب المخلوق من المعادن ما يمكن أن يصنع مثله، بل ولا يصنع، وكل ينكشف قريبا أو بعيدا، ولكن منه ما هو شديد الشبه ومنه ما هو أبعد شبها منه))[٥].

---

(١) يطلق أصحاب هذه الصنعة على علم الكيمياء "علم الحجر المكرم ". انظر: مجموع الفتاوى، شيخ الإسلام: ٢٩/ ٣٧٨.

(٢) التقطير مثل صناعة ماء الورد: وهو أن يوضع الشيء في القرع، ويوقد تحته، فيصعد ماؤه إلى الأنبيق، وينزل إلى القابلة ويجتمع فيه. والتحليل: أن تجعل المنعقدات مثل الماء. مفاتيح العلوم، محمد الخوارزمي:١٤٩.

(٣) تاريخ التراث العربي: ٤/ ١٣٥.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى: ٢٩/ ٣٦٨.

(٥) مجموع الفتاوى، شيخ الإسلام: ٢٩ / ٣٩١.

والتنـــزيه لله تعالى أن يشابهه شيء في ذاته أو صفاته أو أفعاله هو مما يعتقده الجنيد، فكان يذهب إلى أن الله تعالى واحد في أفعاله، ولا أحد يفعل فعله، بل جعل هذا غاية التوحيد، ومن ظن أن أحداً يفعل فعل الله تعالى فقد وقع في الشرك[1]، فكيف يكون الجنيد على هذا المعتقد ثم يشتغل بالكيمياء، ويزعم أن ما يصنعه من ذهب هو مثل ما خلقه الله تعالى؟!!

ولا يُستغرب أن يُكذب على الجنيد، وقد كُذب على نبي الله تعالى موسى ﷺ ونُسب إليه عمل الكيمياء، بل نسبوا ذلك إلى رسول الله محمدﷺ[2].

قال شيخ الإسلام: «الكيمياء لم يعملها رجل له في الأمة لسان صدق، لا عالم متبع، ولا شيخ يقتدى به، ولا ملك عادل، ولا وزير ناصح، وإنما يفعلها شيخ ضال مبطل مثل ابن سبعين وأمثاله أو مثل بني عبيد أو ملك ظالم أو رجل فاجر، وإن التبس أمرها على بعض أهل العقل والدين، فغالبهم ينكشف لهم أمرها في الآخر، ولا يستطيعون عملها صيانة من الله لهم لحسن قصدهم، وما أعلم أن رجلاً من خيار المسلمين انفق منها أو أكل منها»[3].

وقال: «بل لا يعرف ولي ثابت الولاية يعملها»[4]. وقد كان شيخ الإسلام ينظر إلى الجنيد على أنه ولي من أولياء الله تعالى .

وخلاصة القول:

– إن معظم الكتب التي نُسبت إلى الجنيد نسبتها إليه غير ثابتة.

– كما يظهر أن الثابت منها لم يدونه الجنيد بيده، ولم يعنون له.

– كما أن معظمها خالية من الإسناد.

– كما يلاحظ أن معظم المتقدمين الذين ترجموا للجنيد لم يسموا له كتباً، فلا نجد ذكرها عند أبي نعيم ولا عند السلمي، وحتى الذين قرؤوا التراث الصوفي لا نجدهم يذكرون شيئاً من ذلك، قال الغزالي يصف حاله عندما اتجه إلى طريق التصوف: «...وكان العلم أيسر علي من

---

(١) انظر: حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٢٥٦.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، شيخ الإسلام: ٢٩ / ٣٧٥.

(٣) المرجع السابق: ٢٩ / ٣٧٨.

(٤) المرجع نفسه: ٢٩/ ٣٧٩.

العمل، فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم، مثل قوت القلوب لأبي طالب المكي رحمه الله، وكتب الحارث المحاسبي، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وأبي يزيد البسطامي قدس الله أرواحهم وغيرهم من المشايخ»[1].

فالظاهر من كلامه هذا أنه لم يطلع على كتب مستقلة تنسب إلى الجنيد، وتراث الجنيد الذي وصل إليه ما هو إلا متفرقات في كتب .

وشيخ الإسلام الذي ألمّ وتبحر في كل العلوم التي كتب فيها، وكان يهتم بذكر أسماء الكتب وينسبها إلى مؤلفيها، نجده يذكر الجنيد ولا يشير إلى مؤلفاته، وكأن هذه المؤلفات لم تصل إليه.

وكل ما سبق يقوّي ما ذهب إليه بعض الباحثين من الشك في نسبة كتب الجنيد إليه، حيث قال: «...وهذا ما يجرنا للحديث عن كتب الجنيد التي تنسب إليه، والتي يحيط الشك بنسبتها إليه، ما عدا رسائله التي لم تخل أيضاً من إضافات المتأخرين سيما العجم منهم»[2].

ثانياً: رسائل الجنيد:

وهي عبارة عن رسائل متفرقة راسل الجنيد بها بعض معاصريه من أقران وتلاميذ؛ لأغراض شتى، منها النصح والتوجيه، ومنها التودد، ومنها غيرذلك.

ومن الأمور التي تؤكد صحة مراسلة الجنيد لبعض معاصريه، أن بعض المترجمين له يذكر ذلك، بل وينص على بعض رسائله، كأبي نعيم، وأبي عبد الرحمن السلمي، وغيرهما، وسيأتي تفصيل ذلك.

وقد اتبعت في التثبت من نسبة رسائل الجنيد إليه نفس الطريقة التي اتبعتها في التثبت من نسبة كتبه[3]، بالإضافة إلى ثبوت معاصرة الجنيد لمن راسله.

أولاً: رسالته إلى علي بن سهل الأصبهاني[4]:

---

(١) المنقذ من الضلال، الغزالي:١٣٧.

(٢) الإمام الجنيد والتصوف، زهير ظاظا: ص٢٨.

(٣) راجع:ص٨٩-٩٠.

(٤) علي بن سهل بن الأزهرالأصبهاني أبو الحسن، من قدماء مشايخ أصبهان، ومن أقران الجنيد، صحب أبا تراب النخشبي وابن معدان، كان من المترفين فتزهد، وكان يبقى الأيام لا يأكل، قصده عمرو بن=

التحقق من صحة مراسلة الجنيد له:

١- تصريح المؤلفين والنقلة والمحققين بمكاتبة الجنيد لعلي بن سهل، أو العكس ومنهم: السراج[١]، والسلمي[٢]، وكذا صرّح أبو نعيم[٣]، والهجويري[٤]، والمناوي[٥]. وجاء في إحدى رسائل الجنيد إشارة إلى مراسلته لعلي بن سهل، ففي رسالته إلى أبي بكر الكسائي[٦]، قال:«...وذلك أني كتبت منذ مدة كتاباً إلى أقوام من أهل أصفهان...»[٧]، وكان علي بن سهل من أهل أصفهان.

٢- ورود نص الرسالة في كتاب اللمع[٨]، ويُعد هذا الكتاب من أقدم الكتب. والذي يقدح في هذه النسبة عدم ورود سند متصل بالجنيد.

٣- ثبوت معاصرة علي بن سهل للجنيد، واجتماعه به؛ حيث أنه توفي سنة سبع وثلاثمائة، وعدته المراجع من أقران الجنيد، وممن اجتمع به[٩].

=عثمان المكي في ديون له بمكة فأداها عنه ولم يعلمه، توفي سنة ٣٠٧هـ. (انظر ترجمته في:حلية الأولياء، أبو نعيم:١٠/٤٠٤ ــ طبقات الصوفية، السلمي: ١٨٧ ــ طبقات الأولياء، ابن الملقن:١٥٨).

(١) انظر:اللمع:٣١٠.

(٢) انظر:طبقات الصوفية: ١٨٧.

(٣) انظر:حلية الأولياء:١٠/٤٠٤، تاريخ أصفهان: ١/٤٣٨.

(٤) انظر:كشف المحجوب، الهجويري: ١٧٢.

(٥) انظر:الكواكب الدرية:١/٥٧٧.

(٦) أبو بكر الكسائي، كانت بينه وبين الجنيد مكاتبات ومراسلات، وقد سأل الجنيد عن ألف مسألة فأجابه عنها، قال الجنيد: إن لم يكن أبو بكر الكسائي ما كنت في العراق، وكان من الصوفية الذين نطقوا بعلوم القوم، مات قبل الجنيد. انظر: التعرف،الكلاباذي:١٨، نفحات الأنس، الجامي:١/١٩١.

(٧) اللمع، السراج:٣١٠.

(٨) اللمع، السراج:٣١٠،وانظر:رسائل الجنيد،جمال رجب: ص٢٢١، تاج العارفين، سعادالحكيم:٢٩٨.

(٩) انظر: طبقات الصوفية، السلمي: ١٨٧، كشف المحجوب، الهجويري: ١٧٢، طبقات الشافعية الكبرى، السبكي: ١/١٦٢.

٤- التطابق في الأسلوب بين ما كتب في هذه الرسالة، وبين الرسائل الأخرى المنسوبة إلى الجنيد ؛ لذا يترجح صحة نسبة هذه الرسالة إلى الجنيد .

- رسالة الجنيد إلى يوسف بن الحسين الرازي:

التحقق من صحة مراسلة الجنيد ليوسف الرازي:

١- تصريح بعض المؤلفين والنقلة والمحققين بمكاتبة الجنيد ليوسف الرازي أو العكس، ومنهم أبو نعيم[١]، والقشيري[٢]، والسراج[٣]، والذهبي[٤]، وقد أشار بروكلمان في فهرسه إلى رسالتين أرسلهما الجنيد إلى يوسف الرازي[٥].

٢- ثبوت معاصرة يوسف الرازي للجنيد، واجتماعه به؛ فقد كان ممن ورد بغداد، وتوفي سنة٣٠٤هـ[٦]فاحتمال اجتماعه به كبير.

٣- التطابق في الأسلوب بين هذه الرسالة وبين رسائل الجنيد الأخرى.

٤- نص الرسالة نشر على يد بعض المحققين المعاصرين منهم د/ جمال رجب[٧]، د/سعاد الحكيم[٨]، ولكن يقدح في صحة هذه النسبة خلو الرسالة من الإسناد.

---

(١) انظر: حلية الأولياء: ١٠/٢٤٠.

(٢) انظر:الرسالة القشيرية:٤١٥.

(٣) انظر:اللمع:٣١١.

(٤) انظر:سير أعلام النبلاء:١٤/٢٥٠، تاريخ الإسلام:٢٣/١٥١.

(٥) تاريخ الأدب العربي:٤/ ٤٥٩.

(٦) راجع ترجمة يوسف الرازي:ص٥٦، هامش٧.

(٧) رسائل الجنيد:١٧٥

(٨) تاج العارفين:٢٩٣

ولكن يغلب على ظني صحة نسبة هذه الرسالة إلى الجنيد، دون الزيادة التي ذكرها د/ جمال[1] التي في حدود التسع صفحات؛ فهي ليست من كلام الجنيد، وقد ظهر فيها ما يدل على بطلان نسبتها إليه، ومن ذلك:

١ــ أن فيها نقلاً عن بعض تلاميذ الجنيد عن الجنيد نفسه، فقد ورد فيها: «.. وعن الحسين المالكي[2]: سمعت الجنيد ــ رحمه الله ــ يقول: كنت في حداثتي ...!!»[3].

ومن غير المعقول أن يكون الجنيد كتب هذه الرسالة ونقل عن نفسه بواسطة أحد تلاميذه!!

٢ــ ذُكر فيها مدح وثناء للجنيد: «...وإلا فالفاضلين من الحكماء المتأخرين من المتكلمين مثل بشر بن الحارث، وسري السقطي، وذي النون المصري، وحارث المحاسبي، والجنيد !!، ورويم ...ومن مضى منهم كانت أوصافهم معروفة»[4].

ومن غيرالمعقول أن يزكي الإنسان نفسه ــ إن أراد تزكيتها ــ بهذه الطريقة !! اللهم إلا إن لم يصرح بأنه القائل، فكيف وهو يرسل رسالة إلى من يعلم أنها من الجنيد.

٣ــ موضوع النص فيها غير متناسب أبداً مع الموضوع في أول الرسالة، فالزيادة تتحدث عن موضوع واحد وهو" السكر" وفضله.

٤ــ أن الاهتمام بمفهوم السكر الذي اصطلحت عليه الصوفية وتفضيله لم يعرف عن الجنيد، حتى عند الصوفية أنفسهم، وإنما عرف عنه تفضيل الصحو على السكر[5]، (وسيأتي ذكر مذهبه في السكر في الباب الثالث).

---

(١) انظر: رسائل الجنيد: ص١٨٠ ــ ١٨٧.

(٢) لم أجد للحسين هذا ترجمة، لكن لعله أحمد بن سعيد المالكي، أبو الحسين، كان بغدادياً فصيحاً، صحب الجنيد والنوري ومن في طبقتهما، ومات في طرسوس. انظر: نفحات الأنس، الجامي: ١/ ٢٦٠.

(٣) رسائل الجنيد: ١٨٧.

(٤) المرجع السابق: ١٨٥.

(٥) انظر: مجموع الفتاوى، شيخ الإسلام: ١٠/ ٢٢٢.

وبالرغم من أن أحد الباحثين استدل من خلال هذا الموضوع على أن هذه الزيادة مدخولة على رسالة الجنيد، إلا أنه نقض كلامه بقوله: «والذي يرفع الشك هو أن الجنيد يصف أحوال المتساكرين وصفاً ليس إلا ...»[1].

٥ــ الأسلوب يختلف تماماً عن أسلوب الجنيد سواءً في رسائله، أو حتى في كلامه المنقول عنه، إضافة إلى ما فيه من الركاكة والغموض، مثل قوله: « إلا أن المعارضات من رؤية الغلبات متحكمة في أكثر أوقاته، فتندرج تحتها أوصاف الحقيقة، ويظهر بسطوة تسعرها في ثاني الوقت حتى قبل العطاء في سواد لحق وجهه ما أصاب وجهك، فغشي عليه حتى فاتته أربع صلوات وذلك في دواوين أهل العلم معلوم وشواهدهم مسطورة»[2]، وقوله:«فهي لأهلها مستخرجة من طول المعاملات والمنازلات بشاهد التنقيلات في الأحوال... من أوصاف الزاهدين والخائفين والشاهدين والصامتين الرائضين لنفوسهم من المجاهدين والسائسين لهمومهم من المراقبين والمفتقرين بالفقر من الهائمين والتاركين للشهوات من المريدين ...»[3].

ولا يقبل قول بعض الباحثين من تطابق هذا الكلام مع كلام الجنيد[4].

٦- أن فيه إشارة إلى كتاب ألفه الكاتب في مواجيد أهل السكر، فقال:«واعلم بأني اختصرت ذلك للأسباب الموجبة للسكرة فذلك لإفراد كتاب جمعت فيه اختلاف مواجيدهم وبسطت في ذلك تفاوت شربهم وكرهت الإعادة للتطويل في هذه الحالة»[5]، ولم أقف على كتاب للجنيد يتكلم عن هذا الموضوع .

والخلاصة أن هذه الزيادة التي ذكرها د/جمال في رسالة الجنيد إلى يوسف الرازي ليست منها ونسبتها إلى الجنيد باطلة، ويُعتبر هذا دليلٌ على صحة ما ذهب إليه زهير ظاظا، من أن رسائل

---

(١) حال الفناء بين الجنيد و الغزالي، مجدي محمد: ٢٧٣.

(٢) رسائل الجنيد: ١٨٢.

(٣) المرجع السابق: ١٨٤، ١٨٥.

(٤) حال الفناء بين الجنيد و الغزالي، مجدي محمد: ٢٧٣.

(٥) رسائل الجنيد: ١٨٤.

الجنيد وجد فيها زيادات ليست منها، حيث قال:«...ما عدا رسائله التي لم تخل أيضاً من إضافات المتأخرين سيما العجم منهم»[1].

- رسالة الجنيد إلى يحيى بن معاذ:

التحقق من صحة مراسلة الجنيد ليحيى بن معاذ:

١- تصريح بعض المؤلفين والمحققين بمراسلة الجنيد ليحيى بن معاذ:

ومنهم السراج[2]، وأشار كل من بروكلمان[3]، وسزكين[4]، ود/جمال[5]، ود/سعاد[6] إلى هذه الرسالة .

٢- ورود جزء من الرسالة في كتاب اللمع، وهو الكتاب القديم الوحيد الذي أشار إلى الرسالة و ذكر جزءً منها. وهناك جزء آخر من الرسالة نشر من قبل المحققين المعاصرين: د/ جمال، د/ سعاد.

٣- معاصرة يحيى بن معاذ للجنيد واجتماعه به، فقد توفي يحيى سنة ٢٥٨هـ، كما أنه قدم بغداد واجتمع إليه شيوخ الصوفية[7].

ولا أجدني أسلم بصحة نسبة هذه الرسالة إلى الجنيد للأسباب الآتية:

١-ورود نص الرسالة بدون إسناد.

---

(١) الإمام الجنيد والتصوف: ٢٨.

(٢) اللمع: ص٣١١

(٣) تاريخ الأدب العربي: /٤٥٩.

(٤) تاريخ التراث العربي: ٤/ ١٣٢.

(٥) رسائل الجنيد: ص١٩٥.

(٦) تاج العارفين: ص٢٩٧.

(٧) ذكر البغدادي بإسناده عن جعفر الخلدي، قال: بلغني أن يحيى بن معاذ قدم إلى بغداد، فاجتمع إليه النساك، ونصبوا له منصة، وأقعدوه عليها، وقعدوا بين يديه يتجارون الكلام، فتكلم الجنيد، فقال له يحيى: اسكت يا خروف ! مالك والكلام إذا تكلم الناس؟! انظر: تاريخ بغداد: ١٤/ ٢٠٨.

٢- أنه من العجيب أن الجنيد يراسل يحيى بن معاذ ــ الذي يعتبر من أقران مشايخه كالمحاسبي والسقطي ــ مراسلة الشيخ للمريد!!.

٣- أن الأسلوب في الرسالة بجزأيها أسلوب إشاري معقد، على خلاف الرسائل الأخرى التي تميل إلى الوضوح؛ لذلك أتوقف في صحة نسبة هذه الرسالة إلى الجنيد.

والملفت للانتباه وجود زيادة في النص عند د/جمال على ما ذكرته د/سعاد[١]، والذي يقرأ هذه الزيادة التي ذكرها د/جمال يجزم بأحد أمرين إما أن هناك سقطاً طويلاً نوعاً ما، أو أن هذه الزيادة ليست من الرسالة بعينها، وهذا ما يترجح لدي للبون الشاسع بين الأسلوبين، أضف إلى أن هذه الزيادة موجودة بعينها في رسالة الجنيد إلى أبي بكر الكسائي[٢].

- رسالة الجنيد إلى أبي إسحاق المارستاني[٣]:

ــ التحقق من صحة مراسلة الجنيد لإبراهيم المارستاني:

١- تصريح بعض المؤلفين بمراسلة الجنيد للمارستاني؛ منهم أبو نعيم[٤]، وسزكين[٥]، ود/ جمال[٦]، ود/ سعاد[٧].

---

(١) انظر: رسائل الجنيد: ص١٩٥.

(٢) انظر: اللمع، السراج: ص٣١١، ٣١٢.

(٣) إبراهيم بن أحمد المارستاني، أبو إسحاق، كان الجنيد له مؤاخياً، وعليه حامياً وحانياً. «المارستاني: بفتح الميم وسكون الألف وكسر الراء وسكون السين المهملة وفتح التاء فوقها نقطتان وبعد الألف نون،هذه النسبة إلى المارستان وهو معروف». اللباب:١٤٤/٣، (لم أجد له ترجمة إلا في: حلية الأولياء،أبو نعيم: ٣٣٢/١٠ ــ تاريخ بغداد، البغدادي: ٦/ ٦ والبغدادي اعتمد في ترجمته على أبي نعيم.

(٤) حلية الأولياء: ٢٧٦/١٠، ٣٣٢.

(٥) تاريخ التراث العربي: ٤/ ١٣٤.

(٦) رسائل الجنيد: ص٢٠٨.

(٧) تاج العارفين: ص٢٩٠.

٢- ورود نص الرسالة في كتاب الحلية، هو الكتاب القديم الوحيد الذي أشار إلى هذه الرسالة، وأورد نصها مسنداً [(١)]، وعليه اعتمد المحققان المعاصران .

٣- معاصرة إبراهيم المارستاني للجنيد، ومصاحبته له[(٢)].

٤- تطابق أسلوب الرسالة مع الأسلوب في معظم رسائل الجنيد .

ولذا يترجح عندي صحة نسبة هذه الرسالة إلى الجنيد .

- رسالته إلى أبي العباس الدينوري[(٣)]:

التحقق من صحة مراسلة الجنيد لأبي العباس الدينوري:

١- تصريح بعض النقلة والمحققين بمراسلة الجنيد لأبي العباس:

---

(١) الإسناد الأول: قال فيه: أخبرنا محمد بن أحمد المفيد في كتابه ـــ وحدثنا عنه عثمان بن محمد قبل أن لقيته: ثنا عبد الصمد بن محمد الجبلي قال: كتب الجنيد إلى أبي إسحاق..: ٣٣٢/١٠. الإسناد الثاني: قال أبو نعيم: أخبرنا بها أبو بكر محمد بن أحمد بن المفيد ـــ وحدثنا بها عنه أبو عمرو العثماني: ثنا عبد الصمد بن محمد الجبلي قال: كتب الجنيد...: ٢٧٦/١٠. وأبو بكر محمد بن أحمد بن يعقوب المفيد الجرجرائي، من أهل جرجرايا، كان مكثراً من رواية الحديث رحالاً في طلبه، حدث عن جماعة من المشاهير والمجاهيل، وروى المناكير، روى عنه أبو نعيم الأصفهاني وغيره،سأل البغدادي عنه شيخه أبا بكر البرقاني فقال: ليس بحجة. كانت ولادته ببغداد سنة ٢٨٤هـ، ووفاته بجرجرايا سنة ٣٧٨هـ، روى عن الجنيد عدة أخبار منها هذه الرسالة.(ترجمته في: تاريخ دمشق: ١١٨/٥١ ـــ الإكمال:/٢٦٧ ـــ الأنساب:٣٥٨/٥. ـــ والإسناد هذا متصل إذ أن أبا بكر المفيد عاصر الجنيد زماناً و مكاناً وعثمان بن محمد بن عثمان العثماني، أبو عمرو، ولد بالبصرة وسكن دمشق، قال عنه صاحب تاريخ الإسلام: أكثرعنه أبو نعيم الحافظ في تواليفه وهو ليس صاحب حديث لكنه راوية للموضوعات والعجائب، توفي بعد السبعين وثلاثمائة. (ترجمته في: تاريخ دمشق: ٢٤/٤٠ ـــ تاريخ الإسلام: ٦٧٣/٢٦). وعبد الصمد بن محمد الجبلي ؛ لم أجد له ترجمة.

(٢) حلية الأولياء: ٣٣٢/١٠.

(٣) واسمه أحمد بن محمد الدينوري، وكان ممن صحب يوسف بن الحسين، وعبد الله الخراز، وأبامحمد الجريري، وأبا العباس بن عطاء، جاء نيسابور، وأقام بها مدة، ثم ترمذ ثم سمرقند، ومات بها سنة:(٣٤٠هـ). انظرترجمته في: حلية الأولياء،أبو نعيم: ٣٨٣/١٠، طبقات الصوفية،السلمي: ٣٥٥، نفحات الأنس، الجامي: ٢١٦/١.

فقد صرح أبو نعيم بذلك، وأورد نصها[1] بإسناده[2]، وأشار إليها سزكين[3].

وأورد نصها كلٌ من د/جمال[4]، ود/سعاد[5] معتمدين على الحلية .

٢- معاصرة أبي العباس الدينوري للجنيد، ورغم أن المراجع لم تذكر له صحبة مع الجنيد، لكن معظمها اتفقت على أنه صحب من صحب الجنيد[6].

٣- أسلوب الرسالة مطابق لأسلوب الجنيد تماماً في معظم رسائله.

ولذا يترجح عندي صحة نسبة هذه الرسالة إلى الجنيد .

ـــ رسائل له لا يُعرف لمن أرسلها الجنيد:

- رسالة إلى بعض إخوانه، مطلعها: " الحمد لله الذي استخلص لنفسه..".

التأكد من صحة نسبة هذه الرسالة إلى الجنيد:

١- تصريح بعض المؤلفين والمحققين والنقلة بذلك، ومنهم أبو نعيم بإسناده[7]..

---

(١) حلية الأولياء: ٣٨٣/١٠.

(٢) قال أبو نعيم: حدثنا علي بن هارون قال سمعت الجنيد بن محمد يقول في كتابه إلى أبي العباس الدينوري، حلية الأولياء: ٣٨٣/١٠. وعلي بن هارون بن محمد بن أحمد، أبو الحسن الحربي السمسار، سمع موسى بن هارون الحافظ، ومحمد بن يحيى بن سليمان المروزي، وحدث عنه أبو نعيم الحافظ والبرقاني، وكان أمره في ابتداء ماحدث جميلاً، ثم حدث منه تخليط، توفي سنة٣٦٥هـ، ومن تاريخ وفاته تظهر معاصرته في أول عمره للجنيد انظر: تاريخ بغداد، البغدادي: ١٢٠/١٢.

(٣) تاريخ التراث العربي: ٤/ ١٣٤.

(٤) رسائل الجنيد: ص٢١٤.

(٥) تاج العارفين: ص٣٠١.

(٦) راجع ترجمته:في الصفحة السابقة هامش٣.

(٧) قال أبو نعيم: ((حدثنا علي بن هارون بن محمد، قال: سمعت الجنيد بن محمد يقول وكتب إلى بعض إخوانه: الحمد لله الذي استخلص...))حلية الأولياء: ٢٧٩/١٠.

وقد أشار سزكين إليها[1]، وأورد نصها د/جمال[2]، ود/سعاد[3]، كما نقل السراج شيئاً منها[4].

ولم تصرح المراجع باسم الذي راسله الجنيد، لكن عند ملاحظة التطابق الذي بينها وبين رسالة الجنيد إلى يوسف الرازي التي ذكرها الذهبي[5]يظهر احتمال كبير بأن هذه الرسالة أرسلها الجنيد إلى يوسف الرازي.

٢- أسلوب الرسالة مطابق لأسلوب الجنيد في رسائله؛ ولذا يترجح صحة نسبة هذه الرسالة إلى الجنيد.

- رسالة أخرى إلى بعض إخوانه، مطلعها:" إن الله جل ثناؤه لا يخلى الأرض من أوليائه...".

نسبها أبو نعيم إلى الجنيد[6]،وعليه اعتمد كل من د/جمال ود/سعاد[7].

---

(١) تاريخ التراث العربي: ٤/١٤٣.

(٢) رسائل الجنيد: ص٢١٠.

(٣) تاج العارفين: ص٣٠٢.

(٤) قال السراج:" قال الجنيد لبعض أصحابه أوصيك بقلة الالتفات إلى الحال الماضية عند ورود الحال الكائنة..." اللمع: ٣٣٥.

(٥) قال الذهبي: «قال الخلدي كتب الجنيد إلى يوسف بن الحسين: أوصيك بترك الالتفات إلى كل حال مضت فإن الالتفات إلى ما مضى شغل عن الأولى وأوصيك بترك ملاحظة الحال الكائنة اعمل على تخليص همك من همك لهمك واعمل على حال مضت فإن الالتفات إلى ما مضى شغل عن الأولى وأوصيك بترك ملاحظة الحال الكائنة اعمل على تخليص همك من همك لهمك واعمل على محق شاهدك من شاهدك حتى يكون الشاهد عليك شاهدا لك وبك ومنك في كلام طويل». سير أعلام النبلاء: ١٤/٢٥٠.

(٦) قال أبو نعيم: «سمعت أبا الحسن علي بن هارون بن محمد يقول: سمعت الجنيد ابن محمد يقول، وكتب إلى بعض إخوانه كتاباً يقول فيه: إن الله جل ثناؤه لا يخلى الأرض من أوليائه، ولا يعريها من أحبائه، ليحفظ بهم من جعلهم سبباً لحفظه، ويحفظ بهم من جعلهم... » حلية الأولياء: ١٠/٢٨٠.

(٧) انظر: تاج العارفين: ص٣٠٤، رسائل الجنيد: ص ٢١١.

ويترجح عندي صحة نسبة هذه الرسالة إلى الجنيد.

ــ رسالة أخرى إلى بعض إخوانه، مطلعها: :" من أشار إلى الله وسكن إلى غيره ابتلاه الله ...".

١- نسبها أبو نعيم إلى الجنيد [١].

وكذا نسبها أبو عبد الرحمن السلمي[٢] إلى الجنيد بإسناده.

ولم يرد اسم الشخص الذي راسله الجنيد .

٢- كما أن أسلوب الرسالة مطابق تماماً لأسلوب الجنيد في رسائله الأخرى .

ولكل ما سبق يترجح عندي صحة نسبة هذه الرسالة إلى الجنيد .

- رسالته إلى أبي بكر الكسائي الدينوري:

التأكد من صحة نسبة هذه الرسالة إلى الجنيد:

١- تصريح بعض المؤلفين بذلك؛ ومنهم السراج الطوسي في لمعه الذي أورد نص الرسالة دون إسناد[٣]، وعليه اعتمد د/جمال[٤]، ود/سعاد[٥].

---

(١) حلية الأولياء: ٢٧٨/١٠،بإسناد متصل قال: أخبرنا جعفر بن محمد في كتابه وحدثني عنه محمد بن إبراهيم،...قال: وكتب الجنيد ــ ومحمد بن إبراهيم بن علي بن عاصم الأصبهاني الخازن، أبو بكر، المشهور بابن المقرئ، صاحب المعجم الكبير، والأربعين حديثاً، سمع من كثير، بأصبهان وبالأهواز والبصرة وبغداد ومكة والشام وغيرها، وحدث عنه جماعة منهم أبو نعيم، وقال عنه: محدث كبير ثقة صاحب مسانيد سمع ما لا يحصى كثرة. ومعجم شيوخه يزيد على سبع مائة شيخ. مات سنة ٣٨٠هــ، وعمره ٩٦ سنة. انظر: تاريخ أصبهان، أبو نعيم: ٢٦٨/٢، تاريخ دمشق، ابن عساكر: ٥١/ ٢٢٦.

(٢) طبقات الصوفية: ١٣٤، بإسناد متصل، قال: سمعت أبا الحسن يقول: سمعت جعفراً يقول: كتب الجنيد إلى بعض إخوانه.

(٣) اللمع: ٣١١.

(٤) رسائل الجنيد: ٢٢٠.

(٥) تاج العارفين: ٢٩٩.

وقد أشار سزكين إلى رسالة للجنيد أرسلها إلى أبي بكر الكسائي[1].

٢- أشار غير واحد إلى أن أبا يكر الكسائي عاصر الجنيد وكاتبه[2].

٢- والرسالة في أسلوبها توافق أسلوب الجنيد في رسائله .

ولهذا يترجح عندي صحة نسبة هذه الرسالة إلى الجنيد .

- رسالته إلى عمرو بن عثمان المكي:

التأكد من صحة مراسلة الجنيد لأبي عمرو المكي:

١- تصريح بعض المؤلفين والمحققين بذلك، ومنهم بروكلمان[3]، وسزكين[4]، ود/ جمال[5]، ود/سعاد[6]، وقام الأخيران بتحقيق نصها، ولكنها وردت بدون إسناد، والرسالة طويلة في قرابة ١٦ صفحة.

٢- معاصرة عمرو بن عثمان للجنيد لا تخفى فقد كان من أصحابه.

٣- الأسلوب في الرسالة يطابق أسلوب الجنيد المعهود عليه في رسائله.

ومعظم الرسالة نصح وتحذير من سلوك مسلك علماء الدنيا، بطريقة غير مباشرة، ويُذكر أن الجنيد هجر عمرو لما ولى قضاء جدة[7].

---

(١) تاريخ التراث العربي: ١٣٣/٤.

(٢) راجع ص١٠٧ هامش٦.

(٣) تاريخ الأدب العربي:٤٥٩.

(٤) تاريخ التراث العربي: ١٣٣/٤.

(٥) رسائل الجنيد: ١٥٧.

(٦) تاج العارفين:١٧٤.

(٧) روى البغدادي عن عبد الله الرازي: لما ولي عمرو قضاء جدة هجره الجنيد، فجاء إلى بغداد وسلم عليه فلم يجبه، فلما مات حضر الجنيد جنازته، فقيل: الجنيد الجنيد !! فقال بعض من حضر: يهجره في حياته ويصلي عليه بعد وفاته ؟! لا والله لا يصلي عليه. فصلى عليه غيره. وقال السلمي: وسمعت بعض أصحابنا يقول: بلغني أن الجنيد لم يصلِ على عمرو بن عثمان المكي حين بلغه موته، وقال: إنه كان يطلب قضاء جدة. تاريخ بغداد، البغدادي:٢٢٤/١٤.

فمن المؤكد أنه ناصحه قبل أن يهجره بهذه الرسالة.

ويترجح عندي صحة نسبة هذه الرسالة إلى الجنيد .

- رسالته إلى بعض إخوانه، مطلعها: " اعلم رضي الله عنك ..."

التأكد من صحة نسبة هذه الرسالة إلى الجنيد:

١- ورود نص هذه الرسالة منسوباً إلى الجنيد: فقد نسبها أبو نعيم بإسناده[١].

وعلى الحلية اعتمد كل من د/جمال[٢]، ود/ سعاد[٣].

ويلاحظ عدم ورود اسم الشخص الذي أرسل إليه الجنيد هذه الرسالة.

٢- الأسلوب فيها يطابق أسلوب الجنيد في معظم رسائله، بل يكاد يكون موضوعها نفس موضوع رسالته إلى عمرو بن عثمان، وقد تكون الرسالة إليه؛ ولهذا يترجح عندي صحة نسبة هذه الرسالة إلى الجنيد.

- رسالته إلى يوسف بن يحيى:

هذه الرسالة لم يشر إليها ويذكر نصها سوى د/ جمال[٤]وهو من المعاصرين .

ويلاحظ على هذه الرسالة ما يلي:

أولاً: المرسل إليه هو يوسف بن يحي، ولم أقف على رجل من أصحاب الجنيد يسمى بهذا الاسم .

ثانياً: الأسلوب في الرسالة يختلف تماماً عن أسلوب الجنيد المعهود في رسائله، ومن ذلك النداء، فقد ورد النداء بـــ "ياعزيزي، ياأخي وقرة عيني، حبيبي بلسانك"، بينما نجد النداء المعهود في رسائل الجنيد: يا أخي.

---

(١) حلية الأولياء: ١٠/٢٦٠. قال: سمعت علي بن هارون يقول: سمعت الجنيد بن محمد يقول...

(٢) رسائل الجنيد: ٢٠٩.

(٣) تاج العارفين: ٣٠٥.

(٤) رسائل الجنيد: ١٨٩.

ثالثاً: أغلب الظن أن صاحب هذه الرسالة هو يوسف بن الحسين، وقد أرسلها إلى الجنيد. وذهبت إلى هذا للأسباب التالية:

١- وجود بعض العبارات التي وردت في رسائل يوسف الرازي إلى الجنيد، ومن ذلك: «...وما يقول من قد انفلت عذاره وانقطع حزامه وساح في مفاوز المخاطرات بلا... أحكام السعادات يقول في حدائه كيف السبيل إلى مرضاة من غضبا.. من غير جرم..»[١].

وقوله: «وبلغني أن حكيماً كتب إلى حكيم: أذاقك الله طعم نفسك، فإنك إن ذقت طعمها لم تجد طعم غيرها..»[٢].

٢ـ أن في الرسالة نقلاً بالسماع عن أحمد بن أبي الحواري، وذي النون المصري، وقد اشتهر أن يوسف الرازي صحبهما وتتلمذ عليهما.

كما أن فيها نقلاً عن ذي النون المصري: «سمعت ذا النون المصري يقول: من جهل قدره هتك ستره»[٣]، وقد نقله البغدادي[٤] عن يوسف الرازي.

٣- أن طابع الرسالة كأنها رسالة من مريد إلى شيخ، ومن المعروف أن الجنيد كان سيد الطائفة الصوفية، وقد تعامل معه كثير من أقرانه كالمريد مع الشيخ .

ولهذا يترجح لدي بطلان نسبة هذه الرسالة إلى الجنيد .

وممن راسله الجنيد الشبلي[٥]..

---

(١) انظر:رسائل الجنيد: ١٩١، وقارنه بماجاء في الحلية، أبو نعيم: ٢٤٠/١٠، وانظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي:٢٥١/١٤.

(٢) رسائل الجنيد:١٩٣، وقارنه بما نسبه القشيري ليوسف الرازي ؛ الرسالة القشيرية، القشيري: ٤١٥، وانظر: شذرات الذهب، ابن العماد: ٢٤٥/٢، الوافي في الوفيات، الصفدي: ٨٢/٢، تاريخ الإسلام، الذهبي:١٥٢/٢٣.

(٣) رسائل الجنيد:١٩٤.

(٤) تاريخ بغداد:٣١٤/١٤.

(٥) انظر: اللمع، السراج:٣٠٦.

وكذا راسل الجنيد ممشاذ الدينوري[1]، وأبا يعقوب الأقطع[2]، وأبا بكر الواسطي[3].

والملاحظ أن ما نُسب إلى الجنيد من كتب ورسائل فيه تباين فمنه الكلام الواضح المفهوم، والذي يتأمله يجد فيه منهجاً سلفياً سليماً، وذلك متمثل في كتاب الفرق بين الإخلاص والصدق، وأدب المفتقر إلى الله، وفي رسالته إلى عمرو بن عثمان، ورسالته إلى المارستاني، ومنها الكلام الغامض الذي هو أقرب ما يكون إلى الرموز التي تحتاج إلى من يفكها، يقول فؤاد سزكين: «وكان الجنيد يكتب بأسلوب معقد مغرق في التجريد»[4]ككتاب الألوهية، والفناء، ورسالته إلى يحيى بن معاذ، وكلها منسوبة إليه رغم التفاوت في صحة نسبتها.

أما الأقوال المنسوبة إلى الجنيد، فمنهج التثبت من صحة نسبة الأخبار والأقوال مبني على ثلاث: ١- النظر في ضبط النقلة. ٢- النظر فهم النقلة. ٣- الدقة والتثبت في نسبة الأقوال وتعيين المراد منها[5].

والتثبت من أقوال الجنيد وفق هذا المذكور يصعب؛ فكثير من أقواله المنقولة خالية من الإسناد، إلا المذكور في قلة من الكتب التي منها الحلية، وطبقات الصوفية، وطبقات الشافعية الكبرى، وتاريخ بغداد، ومع ذلك فهي كتب لا يمكن الوثوق والاعتداد بها؛ لأنها احتوت على أحاديث وحكايات كثيرة باطلة[6]، كما أن تتبع ضبط النقلة لأقوال الجنيد يطول، ومعظمهم من رجال الصوفية الذين ليسوا بثقة.

---

(١) انظر: اللمع:٣٠٥، ممشاذ الدينوري من كبار مشايخ الصوفية، عاصر الجنيد، ومات سنة ٢٩٩هـ. انظر: حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٣٥٣، الرسالة القشيرية، القشيري:٤١٣.

(٢) أبو يعقوب الأقطع الصوفي كان في مكة، عاصر الجنيد وراسله.انظر: نفحات الأنس، الجامي:١/١٩٨.

(٣) محمد بن موسى الواسطي، أبو بكر، خرساني الأصل كان يعرف بابن الفرغاني، أقام بمرو، وهو من قدماء أصحاب الجنيد والنوري، مات سنة ٣٣١هـ. انظر: الرسالة القشيرية، القشيري:٤٣٩، نفحات الأنس، الجامي:١/٢٦٠.

(٤) تاريخ التراث العربي:١٣١.

(٥) انظر: المبتدعة وموقف أهل السنة والجماعة منهم، محمد يسري:١٩٢-١٩٣.

(٦) انظر: تلبيس إبليس، ابن الجوزي:١٥٨، مجموع الفتاوى، شيخ الإسلام:١٨/١٧.

وكما هو ملاحظ فإن كثير من الكتب والرسائل والأخبار المنسوبة إلى الجنيد يحيط الشك في صحة نسبتها إليه؛ وأهم سبب وراء ذلك ورودها خالية من الإسناد.

وبما أن هذه الدراسة تعنى بعرض مذهب الجنيد، فإن مذهبه سيؤخذ من:

١- النص الذي يغلب على الظن صحة نسبته إليه لأسباب ذكرتها في موضعها.

٢- النص المنسوب إليه ولو لم يثبت إذا كان موافقاً لما عليه مشايخ الصوفية.

أما النصوص التي تخالف الكتاب والسنة فتعرض على أنها منسوبة إلى الجنيد دون الجزم بذلك، وتنقد على هذا الأساس.

الفصل الخامس: أخلاقه وأقوال العلماء فيه

وتحته ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: أخلاقه ومزاياه .

المبحث الثاني: ثناء العلماء عليه .

المبحث الثالث: حقيقة ما تعرض له من تهم .

المبحث الأول:أخلاقه ومزاياه

أولاً: عبادته

اشتهر الجنيد في عصره بكثرة عبادته، حتى إن بعض معاصريه لم يكد يرى له نظيراً في عبادته.

قال الإمام ابن الجوزي:«قال أبو أحمد المغازلي[1]:ما رأيت أحداً قط أعبد من النوري. فقيل: ولا الجنيد ؟! قال: ولا الجنيد» [2] .(وسيأتي الكلام عن هذا في الباب الثالث).

كما كان الجنيد ورعاً:

كان فارس البغدادي[3]يقول: قال الجنيد: كنت إذا سئلت عن مسألة في الحقيقة لم يكن لي ــ يعني فيها ــ منازلة أقول:قفوا علي. قال فارس: فكان يدخل فيعامل الله بها ثم يخرج ويتكلم في علمها[4].

سئل أبو القاسم الجنيد عن مسألة فقال: حتى أسأل معلمي ثم دخل مترله وصلى ركعتين وخرج فأجاب عنها[5] .

ثانياً: أخلاقه ومزاياه

من الصفات التي اتصف بها الجنيد والتي ظهرت من خلال بعض مواقفه أو من خلال أقوال معاصريه فيه:

---

(١) أبو أحمد المغازلي الصوفي، من جلة مشايخهم، حكى عنه جعفر الخلدي. انظر:تاريخ بغداد: ٤٢١/١٤.

(٢) صفة الصفوة: ٢٣٩/٢.

(٣) فارس بن عيسى البغدادي، أبو القاسم، من متكلمي مشايخ القوم، ومن خلفاء الحلاج، لــه كــلام في الأحوال والإشارات، دخل سمرقند ومات بها. انظر: نفحات الأنس، الجامي:٢٣١/١.

(٤) تاريخ بغداد، البغدادي: ٢٤٦/٧.

(٥) المرجع السابق: ٧/ ٢٤٥.

١- ذكاؤه ونبوغه:

لقد ظهر نبوغ الجنيد منذ وقت مبكر، ودلّ على ذلك القصة التي اشتهرت عنه؛ عندما قال: كنت بين يدي السري السقطي ألعب وأنا ابن سبع سنين وبين يديه جماعة يتكلمون في الشكر فقال لي: يا غلام ما الشكر؟قلت:أن لا يعصي الله بنعمه. فقال لي: أخشى أن يكون حظك من الله لسانك

قال الجنيد: فلا أزال أبكي على هذه الكلمة التي قالها السري لي[١].

وقال عبيد الله بن المنادي واصفاً له:"ورزق من الذكاء وصواب الجوابات في فنون العلم ما لم ير في زمانه مثله عند أحد من أقرانه ولا ممن أرفع سناً منه ممن كان ينسب منهم إلى العلم الباطن والعلم الظاهر في عفاف وعزوف عن الدنيا وأبنائها"[٢].

وحضره ابن كلاب وسأله عن التوحيد فأجابه بعبارة مشتملة على المعارف ثم قال: أعد علي، لا بتلك العبارة ثم استعاده الثالثة فأعاده بعبارة أخرى فقال: أمله علي، فقال: لو كنت أجرده كنت أمليه، فأعترف بفضله[٣].

٢- فصاحته وجودة إلقائه:

قال الكعبي: ((رأيت لكم شيخاً ببغداد يقال له الجنيد بن محمد، ما رأت عيناي مثله، كان الكتبة يحضرونه لألفاظه والفلاسفة يحضرونه لدقة معانيه والمتكلمون يحضرونه لزمام علمه وكلامه بائن عن فهمهم وكلامهم وعلمهم))[٤].

٣- تواضعه:

قال الجريري: قدمت مكة فبدأت بالجنيد لكيلا يتعنى إلي فسلمت عليه ثم مضيت إلى المترل فلما صليت الصبح في المسجد إذا أنا به خلفي في الصف فقلت: إنما جئتك أمس لئلا تتعنى

---

(١) طبقات الحنابلة، أبو يعلى: ٣٤٥/١، وانظر: الرسالة القشيرية، القشيري: ١٧٥، اللمع، الطوسي: ٢٤٠، طبقات الأولياء، ابن الملقن:١٢٧، تاريخ بغداد، البغدادي:٢٤٥/٧، طبقات الشافعية الكبرى، السبكي:٢٦٦/٢، صفة الصفوة، ابن الجوزي: ٤١٧/٢.

(٢) تاريخ بغداد، البغدادي: ٢٤٢/٧، طبقات الشافعية، ابن كثير:١٦٧/١.

(٣) انظر:شذرات الذهب، ابن العماد: ٢٢٩/١.

(٤) تاريخ بغداد، البغدادي: ٢٤٣/٧، طبقات الشافعية الكبرى، السبكي:٢٦٠/١.

فقال: ذاك فضلك وهذا حقك[1]. وقال الجنيد: «لولا أنه يروى أنه يكون في آخر الزمان زعيم القوم أرذلهم ما تكلمت عليكم»[2].

٤- مزاحه وانبساطه:

قال أبو طالب المكي: «وحدثني بعض أشياخنا عن بعض الصوفية، قال: قلت لشيخ من أصحاب الجنيد رضي الله عنهم: كنتم تخرجون مع الجنيد إلى الصحراء، فكان يمزح معكم وضحكتم . قال لي: هو يبسطنا ويعلمنا المزاح، ولقد رأيته يوماً ونحن نأكل، وقد أخذ أبو أحمد القلانسي صاحبنا لقمة وطيبها وهيأها ورفعها إلى فيه ليأكلها، فاستلبها منه الجنيد رضي الله عنه وجعلها في فيه، فجعل أبو أحمد يقول: حرام حرام . فقال الجنيد رحمه الله: ما رأيت إلا أنك قد جعلت عليها سُكراً ثم بلعها»[3].

٥- كرمه وسخاؤه:

قال أبو طالب المكي: «كان الجنيد وابن المبارك إذا أرادا الغداء أو العشاء فتحا بابهما، فمن دخل عرضا عليه الأكل من غني أو فقير»[4].

نخلص مما سبق بأن كثيراً من معاصري الجنيد شهد للجنيد بالدين وحسن الخلق. ويبدو أن هذه النظرة ثبتت حتى في أذهان المتأخرين عنه بقرون؛ فأصبح يضرب به المثل؛ فهذا الصفدي يترجم لأحد الأعيان فيقول: «يظن من يراه لحسن سمته أنه الجنيد..»[5].

وقال أبو القاسم الزنجاني: كان أبو بكر الشاشي يتفقه معنا، وكان يسمى الجنيد لدينه وورعه وعلمه وزهده[6] .

---

(١) انظر:الرسالة القشيرية، القشيري:٤٩٧، تاريخ بغداد، البغدادي: ٧/ ٢٤٤، عوارف المعارف، السهروردي:٢/٧٣٠.

(٢) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٦٢/١٠، صفة الصفوة، ابن الجوزي: ٤٢٠/٢.

(٣) قوت القلوب: ١٤٦٧/٣.

(٤) المرجع السابق: ٣/ ١٤٤٧-١٤٤٨.

(٥) أعيان العصر وأعوان النصر: ترجمة زكري بن يوسف: (٢ / ٣٨٢).

(٦) المرجع السابق: ١٧/٦.

المبحث الثاني: ثناء العلماء والمؤرخين على الجنيد

لقد نال الجنيد ثناء جلة من علماء الأمة ومؤرخيها الذين أتوا بعد عصره، وكان علمه وعبادته محطّ أنظارهم .

يقول ابن الأثير: «كان إمام الدنيا في زمانه»[1].

ويقول ابن خلكان: «الزاهد المشهور...وكان شيخ وقته، وفريد عصره، وكلامه في الحقيقة مشهور مدون»[2].

ويقول البغدادي: «صار شيخ وقته وفريد عصره في علم الأحوال والكلام على لسان الصوفية، وطريقة الوعظ، وله أخبار مشهورة وكرامات مأثورة»[3].

ويقول السبكي: «سيد الطائفة، مقدم الجماعة، إمام أهل الخرقة، شيخ طريقة التصوف، وعلم الأولياء في زمانه، وبهلوان العارفين»[4].

ويقول صاحب النجوم الزاهرة: «الشيخ الزاهد الورع المشهور...وكان سيد الطائفة الصوفية، من كبار القوم وساداتهم، مقبول على جميع الألسن»[5].

ويلاحظ أنه لم يكد يذكره أو يثني عليه علماء عصره من أهل الحديث، وهذا إن دلّ على شيء ليدل على أن في كلام المتأخرين الذين أثنوا على الجنيد في علمه وفقهه مبالغة قد تكون غير واقعية.

---

(١) الكامل:٦/٤٦٩.

(٢) انظر: وفيات الأعيان:١/٣٧٥.

(٣) تاريخ بغداد: ٧ / ٢٤١.

(٤) طبقات الشافعية الكبرى: ١ / ٢٦٠.

(٥) النجوم الزاهرة: ٣ / ١٦٧.

موقف ابن تيمية من الجنيد

قسم ابن تيمية رحمه الله تعالى الصوفية إلى ثلاثة أقسام: ١ــ صوفية الحقائق .

٢ــ صوفية الأرزاق[١].   ٣ــ صوفية الرسم[٢].

وعندما تحدث عن صوفية الحقائق قال: «بأنهم قوم مجتهدون في طاعة الله كما اجتهد غيرهم من أهل طاعة الله فيهم السابق المقرب بحسب اجتهاده، وفيهم المقتصد الذي هو من أصحاب اليمين، وفي كل من الصنفين من قد يجتهد فيخطئ، ومنهم من يذنب فيتوب أو لا يتوب» [٣].

وهذا القول من شيخ الإسلام ينبئ عن تقديره الشديد لهذا القسم من الصوفية؛ فهو يمدحهم لطاعتهم، ويلتمس لهم العذر فيما صدر منهم من أخطاء، إذ أنهم مجتهدون، والمجتهد إن أخطأ في اجتهاده لا يكون عامداً قاصداً للخطأ؛ بل هو يقصد الصواب، ويغلب على ظنه أن ما توصل إليه هو الصواب، ثم هو بشر قد يصدر منه ذنب تتبعه توبة صادقة تمحوه، أو تأتيه المنية قبل أن يتوب من الذنب الذي صدر منه فيكون تحت المشيئة .

ثم إن ابن تيمية رحمه الله تعالى يجعل صوفية الحقائق هؤلاء ثلاثة أصناف[٤]: «منهم المعول عليهم في إظهار التصوف على الوجه الموافق للسنة الصحيحة، وإن كان لا يستبعد منهم صدور ما يدل على عدم عصمتهم»[٥].

---

(١) وهم الذين استحقوا أن توقف عليهم الوقوف ولكن بشروط، وهي: العدالة، التأدب بالآداب الشرعية غالباً، عدم التمسك بفضول الدنيا. انظر مجموع الفتاوى: ١١/ ١٩.

(٢) وهم الذين اهتموا فقط باللباس وآداب القوم دون أن يكونوا في الحقيقة منهم. انظر: المرجع السابق: ١١/١٩.

(٣) المرجع نفسه: ١١/١٨.

(٤) الصنف الثاني: وهم الذين لهم عبادة وزهد، وهم يحسبون أنهم على حق، ولكنهم لا يفهمون حقيقة قول مشايخهم. الصنف الثالث: وهم الذين يقولون مايقوله ابن عربي ونحوه، هؤلاء هم المتفلسفة الذين انتسبوا إلى التصوف وخرجوا به إلى الكفر والإلحاد. انظر: موقف الإمام ابن تيمية من التصوف والصوفية، د/أحمد البناني: ١٠٠، ١٠١.

(٥) المرجع السابق: ص (١٠٠).

وإن وجد في كلامه رحمه الله تعالى الإعجاب بهذا الصنف إلا أن هذا الإعجاب لا يقف به إلى حد يجعله يبرر أقوالهم ويصحح أخطاءهم، بل إنه يوضح بعض أخطائهم، وينبه إلى أنهم كباقي البشر ليسوا بمعصومين[١].

والمتأمل لكلامه رحمه الله تعالى عندما يتكلم عن الجنيد يجد أنه يصفه بأوصاف يستشف منها أنه يعتبره من صوفية الحقائق المعول عليهم في إظهار التصوف على الوجه الموافق للسنة الصحيحة؛ فهو كثيراً ما يستشهد بقول الجنيد:((علمنا هذا مبني على الكتاب والسنة فمن لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الشأن))[٢].

كما يجعله من شيوخ أهل المعرفة المتبعين للكتاب والسنة، فيقول:((وكثير من الحلولية والإباحية ينكر على الجنيد وأمثاله من شيوخ أهل المعرفة المتبعين للكتاب والسنة))[٣].

ويعده من مشايخ أهل الكتاب والسنة، فيقول: ((ابن عربي وأمثاله وإن ادّعوا أنهم من الصوفية فهم من صوفية الملاحدة ليسوا من صوفية أهل العلم فضلاً أن يكونوا من مشايخ أهل الكتاب والسنة: كالفضيل بن عياض، وإبراهيم بن أدهم، وأبي سليمان الداراني، ومعروف الكرخي، والجنيد بن محمد، وسهل بن عبد الله التستري، وأمثالهم رضوان الله عليهم أجمعين))[٤].

بل إنه يخبر بأن إيمانه وإيمان أمثاله معلوم بالضرورة، ويقرن بينه وبين كبار السلف كأحمد بن حنبل، والشافعي، فيقول:((بل نحن نعلم بالضرورة إيمان سعيد بن المسيب، والحسن، وعلقمة، والأسود، ومالك، والشافعي، وأحمد، والفضيل، والجنيد...))[٥].

---

(١) انظر: المرجع نفسه:ص(١٠٠).

(٢) مجموع الفتاوى: (٢ / ٢٣٦). وانظر: نفس المرجع: (١٠ /٦٧٨)، (١١ / ٥٥٧)، (١١ / ٥٨٧).

(٣) المرجع نفسه: (٥ /١٢٦).

(٤) المرجع نفسه:(١١ /١٣٠).

(٥) منهاج السنة: ٨ / ٤٧٥.

وكثيراً ما يترضى عنه،ويترحم عليه، ويدعوا له: ((ولهذا كان الجنيد رضي الله عنه...))[1]، ((ولهذا رد الجنيد رحمه الله ..))[2]، ((وكان الجنيد قدس الله روحه...))[3].

ويلاحظ أن معظم المخالفات الصريحة التي نسبها الصوفية وغيرهم إلى الجنيد لم يتطرق إليها شيخ الإسلام، وهذا يدل على أنه لا يُسلم بنسبتها إلى الجنيد أصلاً، فنجده يستبعد نسبة بعض النصوص إليه مثل قول:"انتهى عقل العقلاء إلى الحيرة"[4]. يقول شيخ الإسلام:((فإن الجنيد أجلّ من أن يريد هذا))[5]. ثم يحمل هذا القول على افتراض صحة نسبته إليه محملاً حسناً (وسيأتي تفصيلٌ لذلك عند الكلام عن المعرفة الخاصة في الباب الثالث).

يتضح بعد هذا أن للجنيد وأمثاله منزلة خاصة عند شيخ الإسلام دون بقية الصوفية، وهذا الموقف منه رحمه الله تعالى ليس عن قلة علم ودراية بأخبار الرجال، بل إنه من أعلم الناس بمختلف العلوم والفنون حتى وصفه الشيخ كمال الدين بن الزملكاني، وكان من خصومه فقال:((كان إذا سئل عن فن من العلم ظن الرائي والسامع أنه لا يعرف غير ذلك الفن، وحكم بأنه لايعرفه أحد مثله، وكان الفقهاء من سائر الطوائف إذا جالسوه استفادوا في مذاهبهم منه أشياء، ولا يعرف أنه ناظر أحدا فانقطع معه ولا تكلم في علم من العلوم سواء كان من علوم الشرع أو غيرها إلا فاق فيه أهله واجتمعت فيه شروط الاجتهاد على وجهها))[6].

---

(١) مجموع الفتاوى: ٥ /٤٧٦.

(٢) المرجع السابق: ٨ / ٣٠٣، وانظر: ١١ /٢٢١، ١١ / ٥٣٩.

(٣) المرجع نفسه: ١٩ / ٢٣٥.

(٤) الرسالة القشيرية، القشيري: ٢٩٩.

(٥) مجموع الفتاوى:٣٩٢/١١.

(٦) شذرات الذهب، ابن العماد: ٨٢/٦.

المبحث الثالث:حقيقة ما تعرض له من تهم

ذكر ابن الجوزي رحمه الله تعالى في تلبيس إبليس ناقلاً: بأن الجنيد أتهم هو وغيره من الصوفية بالزندقة[١]، ولم أقف على كلام عالم من علماء السلف المتقدمين فيه اتهامٌ للجنيد أو قدحٌ فيه، حتى الإمام ابن الجوزي نفسه الذي نقل الاتهام وكأنه مؤيداً له، لا يثبت على حكم واحد في شأن الجنيد، ففي حين أنه ينتقده في كتابه تلبيس إبليس كما ينتقد باقي الصوفية، ويرد عليه، يميز بينه وبين غيره فيستشهد بقوله على أنه من الصوفية الذين يعوّلون على الكتاب والسنة[٢]، ويثني عليه وهو يصف المتأخرين من الصوفية ويقارن بينهم وبين أوائلهم، فيقول:"فأين جوع بشر، وأين ورع سري، وأين جدّ الجنيد!!"[٣]، ويعده من الصفوة الذين ترجم لهم في كتابه صفة الصفوة[٤].

ولاحظت أن الذين يقدحون في شخص الجنيد ويتهمونه في دينه هم من المتأخرين[٥].

أما اتهامه بالزندقة هو وصوفية عصره فقد نقل الطوسي ذلك، فقال: «وكذلك الجنيد مع كثرة علمه وتبحره وفهمه ومواظبته على الأوراد والعبادات وفضله على أهل زمانه: بالفهم والعلم والدين؛ حتى يقال له:"طاووس العلماء"فكم من مرة قد طُلب وأُخذ وشهدوا عليه بالكفر والزندقة»[٦].

فهل هذه الشهادة التي على الجنيد كانت في محلها، وما الأسباب التي اتهم الجنيد لأجلها بالزندقة؟

---

(١) تلبيس إبليس، ابن الجوزي: ١٥٣. والزندقة هي إظهار الحق واعتقاد خلافه، وهي النفاق الذي كان على عهد رسول الله ﷺ .انظر: الإيمان، ابن تيمية: ١٩٨، تحريم النظر في كتب الكلام، ابن قدامة:٣٥.

(٢) المرجع السابق: ١٥١.

(٣) المرجع نفسه: ٢١٧/١.

(٤) صفة الصفوة:٤١٦/٢.

(٥) راجع: التمهيد: ص١٩.

(٦) اللمع، الطوسي: ٥٠٠.

يذكر السراج أن السبب وراء هذا الاتهام هو مكيدة ألصقت بالجنيد وبعض أصحابه الصوفية كذباً وافتراءً بغرض الانتقام والتشفي، فيقول: «بأن سمنون المحب ــ وكان موصوفاً بحسن الوجه، وحسن الكلام في المحبة، وعذوبة المنطق بلغني أن امرأة مالت إليه وهويته، فلما علم سمنون بذلك طردها من مجلسه قال: فجاءت هذه المرأة إلى الجنيد ــ رحمه الله ــ فقالت: ما تقول في رجل كان طريقي إلى الله، فذهب الله، وبقي الرجل ؟!!،

فعلم الجنيد إيش مرادها، فلم يجبها، وقال: حسبنا الله ونعم الوكيل .

ثم عرضت نفسها بالتزويج على سمنون، فأبى عليها سمنون، فعلمت أن غلام الخليل[1]، هو منكر على هؤلاء، وهو يعاديهم، فقصدت إليه وقالت: إن هؤلاء الصوفية؛ فلان وفلان، وذكرتهم ــ يجتمعون كل ليلة معي على الحرام .

فشهد عليهم غلام الخليل بذلك، وقال:هؤلاء زنادقة، ودمهم في عنقي .

فبلغني أن السلطان أمر بضرب أعناقهم حتى كشف الله عنهم ذلك ونجاهم وخلصهم»[2].

فتبين من النص السابق أن غلام خليل وصف الصوفية بالزنادقة لما بلغه عنهم من ارتكابهم لما حرّم الله تعالى وراء الناس وإظهار الصلاح أمامهم، ولم يذكر السراج هنا الدافع لإنكار غلام خليل عليهم قبل أن يبلغه ذلك، لكن الإمام الذهبي ذكر ذلك فقال:

«قدم من واسط غلام خليل فذُكرتْ له هذه الشناعات ــ يعني خوض الصوفية ــ ودقائق الأحوال التي يذمها أهل الأثر، وذُكر له قولهم في المحبة ويبلغه قول بعضهم[1]:" نحن نحب ربنا

---

(١) أحمد بن محمد بن غالب الباهلي البصري، أبو عبد الله، سكن بغداد، وأصبح من المقربين في الدولة، قال عنه ابن أبي حاتم: روى أحاديث منكير عن شيوخ مجهولين، ولم يكن عندي ممن يفتعل الحديث، وكان رجلاً صالحاً، وذكر البغدادي أن أبا داود السجستاني ما أظهر تكذيب أحد إلا رجلين: الكديمي وغلام خليل، وقال: أخشى أن يكون دجال بغداد، وقال الذهبي: كان عنده صحة معتقد إلا أنه كان يروي الكذب الفاحش ويرى وضع الحديث، نسأل الله العافية، توفي سنة ٢٧٥هـ. انظر: الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم: ٧٣/٢، تاريخ بغداد، البغدادي: ٧٨/٥، سير أعلام النبلاء، الذهبي: ٢٨٢/١٣.

(٢) اللمع: ٤٩٨، وانظر: كشف المحجوب، الهجويري: ١٦٥، نفحات الأنس، الجامي:١٥٣/١.

(١) القائل هو أبو الحسين النوري،"شهد عليه غلام خليل بأنه سمعه يقول:أنا أ عشق الله وهو يعشقني. فقال النوري:سمعت الله يقول:" يحبهم ويحبونه" وليس العشق بأكثر من المحبة" انظر:اللمع،السراج:٤٩٢.

ويحبنا فأسقط عنا خوفه بغلبة حبه". فكان ينكر هذا الخطأ بخطأ أغلظ منه حتى جعل محبة الله بدعة وكان يقول: الخوف أولى بنا[1]، قال: وليس كما توهم بل المحبة والخوف أصلان، لا يخلو المؤمن منهما، فلم يزل يقص بهم ويحذر منهم ويغري بهم السلطان والعامة، ويقول: كان عندنا بالبصرة قوم يقولون بالحلول وقوم يقولون بالإباحة وقوم يقولون كذا، فانتشر في الأفواه أن ببغداد قوماً يقولون بالزندقة، وكانت تميل إليه والدة الموفق[2]وكذلك الدولة والعوام لزهده وتقشفه، فأمرت المحتسب أن يطيع غلام خليل، فطلب القوم وبث الأعوان في طلبهم وكتبوا، فكانوا نيّفاً وسبعين نفساً، فاختفى عامتهم، وبعضهم خلصته العامة، وحبس منهم جماعة مدة))[3].

فبيّن الذهبي أن السبب في إنكار غلام خليل على هؤلاء هو إسقاطهم ركناً من أركان العبادة، ألا وهو الخوف.

وينقل أبو نعيم كلاماً قريباً مما نقله الذهبي، فيقول:

((سمعت عمر البناء البغدادي[4] بمكة يحكي: لما كانت محنة غلام الخليل ونسب الصوفية إلى الزندقة أمر الخليفة بالقبض عليهم، فأخذ في جملة من أخذ النوري في جماعة، فأدخلوا على الخليفة، فأمر بضرب أعناقهم، فتقدم النوري مبتدراً إلى السياف ليضرب عنقه، فقال له السياف: ما دعاك إلى الابتدار إلى القتل من بين أصحابك ؟ فقال: آثرت حياتهم على حياتي هذه اللحظة. فتوقف السياف والحاضرون عن قتله، ورفع أمره إلى الخليفة، فردّ أمرهم إلى قاضي القضاء وكان يلي القضاء يومئذ إسماعيل بن إسحاق[5]، فقدم إليه النوري فسأله عن

---

(١) وانظر: قوت القلوب، أبو طالب المكي: ٢/ ١١٠٦.

(٢) راجع ترجمته ص٢٥ هامش١.

(٣) سير أعلام النبلاء، الذهبي:١٣/ ٢٨٢.

(٤) لم اجد له ترجمة.

(٥) إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل بن حماد بن زيد الأزدي مولى آل جرير، أبو إسحاق. من أهل البصرة، سكن بغداد و تولى فيها القضاء لمدة ٢٢سنة، فاق أهل عصره في الفقه، نشر مذهب الإمام مالك بالعراق، سمع الحديث، وروي عنه ومن الذي رووا عنه عبد الله بن الإمام أحمد، له مصنفات في علوم القرآن ومن مصنفاته كتاب أحكام القرآن، ولد سنة ٢٠٠هـ، وتوفي آخر سنة ٢٨٢ أو أول سنة ٢٨٣هـ. انظر: تاريخ بغداد، البغدادي: ٦/ ٢٦٤، سير أعلام النبلاء، الذهبي:١٣/ ٣٣٩.

مسائل في العبادات والطهارة والصلاة، فأجابه ثم قال له: وبعد هذا !! لله عباد يسمعون بالله وينظرون بالله ويصدرون بالله ويردون بالله ويأكلون بالله ويلبسون بالله . فلما سمع إسماعيل كلامه بكى بكاء طويلا، ثم دخل على الخليفة فقال: إن كان هؤلاء القوم زنادقة فليس في الأرض موحد. فأمر بتخليتهم))[1].

والأخبار السابقة لا تناقض بينها فإنكار غلام خليل على الصوفية كان بسبب توجههم العام، ثم إنه لم يزل يُحرّض عليهم والدة الخليفة حتى يُقبض عليهم ويقتلوا، ولكن لم يوجد المسوغ لذلك! ولما وجد في اتهام المرأة لهم قُبض عليهم وحكم عليهم بضرب الأعناق، ولما تبين للقاضي ماهم عليه من الصلاح رقّ لهم، فخُلي سبيلهم.

ويظهر أن الجنيد قبض عليه بسبب هذا الاتهام مرة واحدة، ولعل ما ذكره السراج من أنها مرات هو من المبالغة التي لم أجد من وافقه عليها من المتقدمين.

وتبين بطلان ماذكره الشعراني من أن الجنيد شهدوا عليه بالكفر مراراً لأنه كان يتكلم في علم التوحيد على رؤوس الأشهاد، ثم إنه أخفاه بعد ذلك وصار يقرره في قعر بيته إلى أن مات[2]. فهذا الفعل لا يُظن بالجنيد لأن مقصد الشعراني أن الجنيد كان يتكلم بتوحيد أصحاب وحدة الوجود لذلك اتهم بالزندقة، ثم أخفى الكلام به. (وسيأتي ذكر موقف الجنيد من القول بوحدة الوجود في الباب الثالث).

والذي يظهر أن الصوفية الذين أخذوا لم يُقتل منهم أحداً، فمنهم من حبس لفترة ثم أفرج عنه، ومنهم من خُلي سبيله مباشرة كا الجنيد، فقد كان تعلمه للفقه سبباً في نجاته، يقول الإمام ابن الجوزي: ((واستتر الجنيد بالفقه على مذهب أبي ثور))[3].

وتبين الخطأ الذي وقع فيه بعض المتأخرين من زعمه بأن عدد القتلى من الصوفية بلغ نحو نيّف وسبعين صوفياً!![1]؛ إذ لو بلغ عدد القتلى هذا الحدّ لما أغفل المؤرخون ذكره!!

---

(١) حلية الأولياء: ١٠/٢٥٠، ٢٥١. وانظر: تاريخ بغداد، البغدادي: ٥/ ١٣٤،١٣٣، سير أعلام النبلاء، الذهبي: ١٣/٢٨٢.

(٢) انظر: اليواقيت والجواهر: ١/١٤.

(٣) تلبيس إبليس: ١٦٥، وانظر: عوارف المعارف، السهروردي: ١/٤٣٤.

(١) انظر: ظهر الإسلام، أحمد أمين: ٢/٦٩.

كما تبين تخبط ابن عجيبة في سرد هذه الحادثة ومبالغته في شأن الجنيد ولم أجد من وافقه على ما قاله، ومن التخبطات التي ذكرها: أن هذه الحادثة كانت في زمن المتوكل!! وأن المتوكل كان يميل إلى الجنيد، فقيل له: إن الجنيد تزندق هو وأصحابه! فأنكر عليهم ذلك بشدة، وذكرهم بقتلهم الحلاج!!، ثم إنهم أعدوا للجنيد مجلساً وجمعوا الفقهاء من الشام واليمن والعراق والأمصار، وأن القاضي علي بن أبي ثور !! أنكر عليهم سؤالهم له فقال: هو أفقه منكم في علمكم، وقد تفقه في علم تنكرونه عليه... فكيف تسألون رجلاً لا تدرون ما يقول ؟!، وأن المتهمين للجنيد كانوا مريدين له، وعددهم مائتان وسبعون رجلاً !![1].

والقارئ لهذه القصة يقف متسائلاً: كيف يصل صيت الجنيد الذي ولد في قرابة عام ٢٢٠هـ. في زمن المتوكل الذي قتل عام ٢٤٧هـ. إلى حدٍّ يُجمع له الفقهاء من مختلف الأمصار لمحاكمته؟!

وكيف يُذكر قتل الحلاج الذي كان عام ٣٠٩هـ في زمن المتوكل الذي سبق موته هذا التاريخ عشرات السنين؟!

ثم كيف يتهم هذا العدد الكبير من المريدين شيخَهم الجنيد؟! وإن كان هذا عدد مريديه الذين اتهموه، فكم كان عدد مريديه الذين وافقوه ياترى؟! ومن علي بن أبي ثور هذا ؟!

كل هذه التساؤلات يقف القارئ عندها، ولا يشك بعدها من تخبط ابن عجيبة في سرده للحادثة.

ورغم أن حادثة اتهام الصوفية بالزندقة مشتهرة في كتب التاريخ، إلا أن هناك من ينكرها، ويدعي اختلاقها، فيقول: «يبدو أن الذي نسب لغلام خليل تلك المحنة المختلقة كان ذكياً، ويتجلى ذكاؤه وتصوفه في أنه جعل عدو التصوف رجلاً عرف بأنه دجال بغداد»[2].

وليس بالضرورة أن يكون في إثبات هذه القصة مبرر للصوفية يصحح مسارهم، فظلم العدو لا يعني أن المظلوم محق في كل ما يقول، فقد كان العداء بين الفقهاء والصوفية واقعاً؛ فرمى كل منهما الآخر بالجهل والضلال، ووجهة نظر الصوفية: أن الفقهاء باعتنائهم بدراسة ظاهر أحكام الشريعة قد ابتعدوا عن إصلاح نفوسهم، ولم يعلموا علم الباطن الذي هو أشرف من علم

---

(١) انظر: إيقاظ الهمم: ١/٢٣٢.

(٢) الإمام الجنيد والتصوف في القرن الثالث الهجري، زهير ظاظا: ٤٠.

الظاهر. ووجهة نظر الفقهاء: أن الصوفية قوم ضلال؛ لأنهم لم يعترفوا بفضل الأحكام الشرعية الظاهرة التي بينها الله تعالى لعباده وطالبهم بها معتمدين على ما يدعونه من أمور باطنة يصعب التحكم فيها والحكم على صحتها من فسادها، واستمر الحال كذلك حتى وجد عدد من كبار الفقهاء من مختلف المذاهب في جملة الصوفية فجمعوا بين علم الظاهر وعلم الباطن، وحاولوا إقناع الناس بأن التصوف لا يتعارض مع الفقه، ومن هؤلاء الجنيد الذي كان يدرس الفقه على مذهب الإمام أبي ثور[1].

فكان الفقه سبباً لنجاة الجنيد من العقوبة التي نالت الصوفية، فأخذوه على أنه صوفي يقلل من شأن الفقه و الفقهاء، فتبين لهم أنه فقيهٌ أيضاً.

وقد عاب النوري على الجنيد انتسابه إلى الفقهاء في هذه المحنة، فقال له في أحد الأيام التي أراد أن يتكلم فيها: لا يجوز لك أن تتكلم بكلام هذه الطائفة؛ لأنك في وقت محنة الصوفية عزلت نفسك عنهم، ودخلت في طريق العلماء[2].

---

(1) انظر: موقف الإمام ابن تيمية من التصوف، البناني: ٩٧.

(2) انظر: نفحات الأنس، الجامي: ١/١١٩.

الباب الثاني: عقيدة الجنيد

الفصل الأول: مفهوم الإيمان عند الجنيد

ويحتوي على تمهيد وثلاثة مباحث:

التمهيد: في مبنى الإيمان عند الجنيد .

المبحث الأول: **علاقة أعمال الجوارح بالإيمان .**

المبحث الثاني: **موقفه من مرتكب الكبيرة .**

المبحث الثالث: **مسألة زيادة الإيمان ونقصانه .**

التمهيد

نقل أبو نعيم بسنده عن أحمد بن جعفر[1] أنه قال:((سألت أبا القاسم الجنيد بن محمد عن الإيمان ما هو؟ فقال: الإيمان هو التصديق والإيقان وحقيقة العلم بما غاب عن الأعيان؛ لأن المخبر لي بما غاب عني إن كان عندي صادقاً لا يعارضني في صدقه ريب ولا شك أوجب على تصديقي إياه إن ثبت لي العلم بما أخبر به، ومن تأكيد حقيقة ذلك أن يكون تصديق الصادق عندي يوجب عليّ أن يكون ما أخبرني به كأني له معاين، وذلك صفة الصدق في التصديق وقوة الإيقان الموجب لاسم الإيمان، وقد روي عن الرسول ﷺأنه قال لرجل: "اعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك".

فأمره بحالتين إحداهما أقوى من الأخرى، لأني كأني أرى الشيء بقوة العلم به وحقيقة علم موجبة للتصديق، والمعنى الأول أولى وأقوى، والفضل يجمعها على تقديم إحداهما على الأخرى)).

قال: ((وسألته: ما الإيمان؟ فقال: هذا سؤال لا حقيقة له ولا معنى ينبئ عن مزيد من علم، وإنما هو الإيمان بالله جل ثناؤه مجرداً، وحقيقته في القلوب مفرداً، وإنما هو ما وقر في القلب من العلم بالله والتصديق، وبما أخبر من أموره في سائر سمواته وأرضه مما ثبت في الإيقان، وإن لم أره بالعيان، فكيف يجوز أن يكون للصدق صدق، وللإيقان إيقان، وإنما الصدق فعل قلبي، والإيقان ما استقر من العلم عندي، فكيف يجوز أن يفعل فعلي، وإنما أنا الفاعل، أو يعلم علمي وإنما أنا

---

(١) هو أحمد بن جعفر بن أحمد الأصبهاني السمسار، أبو جعفر، الإمام المحدث، سمع من قدماء الأصبهانيين، وحدث عنه أبو عبد الله بن مندة، وأبو بكر بن مردويه، وأبو نعيم وهو من قدماء مشايخه، ونقل ابن العماد عن الذهبي قوله في المغني: "قال ابن الفرات ليس بثقة، وحكى ابن طاهر أنه مشهور بالوضع"، قال عنه الذهبي في السير: "وكان شيخ صدق " توفي سنة: ٣٤٦هـ عن نيف وتسعين سنة، انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي:١٥/ ٥١٩، شذرات الذهب، ابن العماد:٣٧٢/٢.

العالم، والسؤال في الابتداء غير مستقيم[1]، ولو جاز أن يكون للإيمان إيمان وللتصديق تصديق، جاز أن يوالي ذلك ويكرر إلى غاية تكثر في العدد، وجاز أن يكون كما عاد على ثواب إيماني وثواب تصديقي أن يعود على إيمان إيماني ثواب، وعلى تصديق تصديقي جزاء، ولو أردت استقصاء القول في واجب ذلك لا تسع به الكتاب، وطال به الخطاب، وهذا مختصر من الجواب»[2].

هذا الكلام نسبه أبو نعيم إلى الجنيد، وفي إسناده من هو مشهور بالوضع[3]، فلا يُجزم بصحة نسبته إلى الجنيد.

ويظهر من خلال النص أن مبنى الإيمان عند قائله يقوم على ركيزتين أساسيتين؛ هما: العلم والتصديق .

وموضوع العلم في الركيزة الأولى؛ هو العلم بالله تعالى وبما أخبر من أمور الغيب عن طريق رسوله، ومجرد هذا العلم لا يكفي في الإيمان، بل لابدّ من الركيزة الثانية، وهي التصديق بهذه الأخبار، ولابد أن يصل هذا التصديق إلى درجة اليقين؛ لذا قال: "وإنما هو ما وقر في القلب من العلم بالله، والتصديق، وبما أخبر من أموره في سائر سمواته وأرضه مما ثبت في الإيقان، وإن لم أره بالعيان".

وقد بيّن الجنيد المراد باليقين في أكثر من موضع فقال بأنه:«ارتفاع الشك»[4].

أو: «ارتفاع الريب في مشهد الغيب»[5].

---

(١) السؤال: ما الإيمان ؟ غير متناسب مع الجواب، فلعل السؤال أصلاً: ما إيمان الإيمان ؟ وقد سُئل النبي ﷺ ماالإيمان، فأجاب، ولم يستنكر هذا السؤال. انظر مارواه البخاري في كتاب الإيمان: باب سؤال جبريل عليه السلام النبي ﷺ عن الإيمان..(٥٠).

(٢) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٢٦٥، ٢٦٦.

(٣) راجع الصفحة السابقة هامش١.

(٤) اللمع، الطوسي: ١٠٣، التعرف، الكلاباذي: ٧٣.

(٥) الرسالة القشيرية، القشيري: ١٨١بدون إسناد، طبقات الشافعية الكبرى، السبكي: ٢/٢٦٤، الكواكب الدرية، المناوي: ١/٣٨٦.

أو هو: «استقرار العلم الذي لا ينقلب ولا يتحول ولا يتغير في القلب»[1].

فالخبر وإن كان غيبياً فلابدّ أن يصل العلم به إلى درجة اليقين، وكأنه مشاهد له بالعيان، فيعبد الإنسان ربه كأنه يراه، ويؤمن بالغيبيات التي أخبر بها الرسول الصادق، كأنه ينظر إليها، فيصبح وكأنه يرى ربه سبحانه فوق سماواته على عرشه مطلعاً على عباده ناظراً إليهم يسمع كلامهم، فيشاهد بقلبه رباً عرّفت به الكتب وحقائق أخبرت بها الرسل[2].

ولابدّ أن يصل العلم بهذه الأخبار والحقائق إلى درجة اليقين، وإلا فإن أدنى شك فيها يخرج الإنسان من دائرة الإيمان إلى الكفر، وقد ذكر شيخ الإسلام بأن اليقين ينتظم فيه أمران[3].

وفي الكلام أشارة إلى حديث الإحسان؛ وهو(أن تعبد الله كأنك تراه)[4]، وذكر بأن هذا هو أول مقام للتوحيد، فقال:"أول مقام التوحيد قول المصطفىﷺ: "أن تعبد الله كأنك تراه"[5].

وكأنّ في اشتراط اليقين في الإيمان الذهاب إلى القول بعدم صحة إيمان المقلد الذي لم يحصل له العلم، أو لم يستقر عنده.

والتصديق المذكور في الكلام هو فعل قلبي، وهو زيادة على المعرفة المجردة؛ فقد جاء فيه: "وإنما الصدق فعل قلبي".

والظاهر أن التفريق بين التصديق وبين المعرفة هو مذهب الجنيد فقد جاء في بعض كلامه عن المعرفة قوله: "فالشاهد على أدناها الإقرار بتوحيد الله، وخلع الأنداد من دونه، والتصديق به وبكتابه.."[6]. فاستدل بالتصديق على وجود المعرفة، كما استدل به على وجود الإيمان،

---

(١) الرسالة القشيرية، القشيري: ١٨٠بدون إسناد، طبقات الشافعية الكبرى، السبكي: ٢/٢٦٤، الكواكب الدرية، المناوي: ١/٣٨٤.

(٢) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم: ٣/١٥٣.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى: ٤/٣٢٩.

(٤) وهو جزء من حديث رواه البخاري في كتاب الإيمان:باب سؤال جبريل النبي ﷺبرقم ٥٠، وكرره برقم ٤٤٩٩، ورواه مسلم في كتاب الإيمان: باب الإيمان والإسلام والإحسان برقم ٨، ٩، ١٠.

(٥) الكواكب الدرية، المناوي: ١/٣٨٢.

(٦) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٢٥٨.

فقال:"إن التصديق يزيد ولا ينقص ونقصانه يخرج من الإيمان؛ لأنه تصديق بأخبار الله تعالى وبمواعيده وأدنى شك فيه كفر"[1].

ولما فسّر الجنيد كلام أحد العلماء لّما قال: بأن التوحيد هو اليقين. قال الجنيد:((وإنما اليقين اسم للتوحيد إذا تم وخلص، وإن التوحيد إذا تم تمت المحبة والتوكل وسمي يقيناً، فالتوكل عمل القلب والتوحيد قول القلب، فإذا عرف القلب التوحيد وفعل ما عرف فقد تم))[2]. ففرق بين قول القلب وعمل القلب.

وفي الكلام السابق إشارة إلى حديث الإحسان، وهو قول النبي ﷺ: "اعبد الله كأنك تراه". الذي فيه الانقياد بالعبادة، فالعمل لابدّ منه في الإيمان. لكن الملاحظ أن حقيقة الإيمان حُصرت في القلب "وحقيقته في القلوب مفردا، وإنما هو ما وقر في القلب". أي أن الأعمال التي تدخل ضمن التصديق هي أعمال قلبية فقط.

والكلام الذي ظهر منه هذا القول وإن لم تثبت صحة نسبته إلى الجنيد، إلا أن الذي يظهر أنه هو ما يذهب إليه الجنيد وغيره من مشايخ الصوفية، وهو ما يُرجح صحة نسبته إليه، وهو أن الإيمان علم وتصديق أو معرفة وتصديق، وأنه ينحصر في القلب دون الجوارح.

وقد عدّ الهجويري الجنيدَ من القائلين بأن الإيمان تصديق وإقرار فقط، وقرنه بأبي حنيفة رحمه الله ومن قال بقوله، والمشتهر عن أبي حنيفة أنه كان يُعدّ من مرجئة الفقهاء الذين يدخلون أعمال القلوب في مسمى الإيمان دون أعمال الجوارح[3]، ثم ذكر أن الخلاف بين هؤلاء وبين من يدخل عمل الجوارح في الإيمان لفظي محض[4].

وإخراج المرجئة لأعمال الجوارح من مسمى الإيمان بناءً على الأصل الذي بنوا عليه قولهم في الإيمان، وهو قولهم بأن الإيمان حقيقة واحدة تنتفي كلها بانتفاء بعض أجزائها[5].

---

(١) التعرف، الكلاباذي: ٩٧.

(٢) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٥٦/١٠، وانظر: الرسالة القشيرية، القشيري: ٤٧.

(٣) انظر: الإيمان، ابن تيمية: ١٨٢.

(٤) كشف المحجوب، الهجويري: ٣٤٠.

(٥) انظر ضوابط التكفير، عبد الله القرني: ٢٠.

والأمر ليس كذلك، فالاسم قد يتكون من أجزاء، ولا يلزم من زوال بعض الأجزاء زوال الاسم[1].

وإدخال الجنيد للعمل القلبي في مسمى الإيمان يجعله مخالفاً لما عليه الأشاعرة وأقطابها، الذين أرادوا بالتصديق القول النفسي المتضمن للمعرفة[2]، فالتصديق عندهم خالٍ من الانقياد القلبي، ولا فرق بينه وبين المعرفة التي يشترك فيها المسلم والكافر[3].

إلا أن هذا المفهوم للإيمان الذي كان عليه الجنيد ليس صحيحاً؛ لأنه جعله قاصراً على القلب واللسان فقط، والصحيح تعلقه بالقلب واللسان والجوارح، فهو اعتقاد بالقلب، وقول باللسان، وعمل بالجوارح والأركان، وهذا الاعتقاد هو ما كان عليه السلف من الصحابة والتابعين وتابعيهم[4].

والدليل على أنه قول باللسان قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات:١٤].

والدليل على أنه اعتقادٌ بالقلب، قوله تعالى:﴿ وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾ [الحجرات:١٤].

والدليل على أنه عملٌ بالجوارح والأركان، قوله تعالى:﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاء وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ ﴾ [البينة:٥][5].

وكم كان الجنيد موفقاً عندما خصّ المحبة والتوكل بالذكر من بين أعمال القلوب؛ فالمحبة أصل معرفة الله تعالى وأصل أعمال الإيمان وأصل الدين، وكمال الدين بكمالها ونقصه بنقصها، بل إن كل حركة في الوجود إنما تصدر عن محبة، والتوكل نصف الدين؛ لأن الدين استعانة وإنابة، فالاستعانة هي التوكل والإنابة هي العبادة، فذكر المحبة التي هي أصل كل عبادة

---

(١) انظر: جامع العلوم والحكم، ابن رجب الحنبلي: ١/١٥١.

(٢) الإيمان، ابن تيمية: ١٤٦، الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي: ١٩٩، المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية، بسام الجابي:١٠٥.

(٣) الإيمان، ابن تيمية: ص١٧٨ ومابعدها.

(٤) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي:٤/٩١١، الشريعة، الآجري:١١٩.

(٥) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي:٤/٩١١.

والتوكل الذي هو الوسيلة التي تنال بها العبادة[1]، ولما ذكر شيخ الإسلام بأن اليقين ينتظم فيه علم القلب وعمله ضرب مثالاً لذلك، فقال:((كعلم العبد أن الله ربّ كل شيء ومليكه ولا خالق غيره، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، فهذا قد تصحبه الطمأنينة إلى الله والتوكل عليه، وقد لا يصحبه العمل بذلك))[2].

فالتوحيد إذا أنتج توكلاً كان تاماً، وسمي يقيناً، كما بين ذلك الجنيد، وهذا التوضيح من الجنيد أعجب شيخ الإسلام فاستشهد به في أكثر من مقام[3].

ومعظم الصوفية لا يفرقون بين الإسلام والإيمان[4]، وهذا القول يناسب كل من أخرج أعمال الجوارح من مسمى الإيمان، يقول الجنيد:

((فأهل الخاصة من أوليائه في أعلى المعرفة من غير أن يبلغوا منها غاية ولا نهاية والعامة من المؤمنين في أولها))[5]. ثم قال بعدها:

((فلما ظهرت منهم هذه الأخلاق عرف المسلمون أنهم بالله أعرف وأعلم من عوام المسلمين وكذلك وصفهم الله))[6].

فوصف العامة بالإيمان ثم وصفهم بالإسلام، ولم أقف على من نقل عنه التفريق بينهما، لكنه يعتقد بأن للإيمان موجب لاسمه يكون فيه اليقين قوياً، ومن ثم تظهر العلامات على الجوارح كاملة، وهو يرى أن الناس في الإيمان بين عامة وخاصة كما مرّ.

---

(١) انظر:التحفة العراقية، ابن تيمية:١٢، ٣٥، ٥٥ ضمن الرسائل المنيرية: الجزء٣، مدارج السالكين، ابن القيم: ٦١/٢، ١١٣.

(٢) مجموع الفتاوى:٣٢٩/٤.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى: ١٨٦/٧، ٥٢٩، ٢٦٨/١٠، ٤٠٥/١٢.

(٤) انظر: التعرف، الكلاباذي:٥٥، قوت القلوب، أبو طالب المكي:١٢٨٣/٣.

(٥) حلية الأولياء، أبو نعيم:٢٥٨/١٠.

(٦) المرجع السابق:١٠/ ٢٥٨، ٢٥٩.

المبحث الأول: علاقة أعمال الجوارح بالإيمان

نسب أبو نعيم إلى الجنيد قوله لما سئل عن علامة الإيمان: «الإيمان علامته طاعة من آمنت به والعمل بما يحبه ويرضاه وترك التشاغل عنه بشيء ينقضي عنده، حتى أكون عليه مقبلا ولموافقته مؤثرا ولمرضاته متحريا؛ لأن من صفة حقيقة علامة الإيمان ألاّ أوثر عليه شيئا دونه ولا أتشاغل عنه بسبب سواه، حتى يكون المالك لسري والحاث لجوارحي بما أمرني من آمنت به، وله عرفت، فعند ذلك تقع الطاعة لله على الاستواء، ومخالفة كل الأهواء، والمجانبة لما دعت إليه الأعداء، والمتاركة لما انتسب إلى الدنيا، والإقبال على من هو أولى، وهذه بعض الشواهد والعلامات فيما سألت عنه، وصفة الكل يطول شرحه»[1].

فالكلام يدل على أن أعمال الجوارح علامات وشواهد على وجود الإيمان في القلب، وقد ذكر الكلاباذي أن هذا القول مما أجمع عليه مشايخ الصوفية[2]، وهذا يقوي نسبة هذا المذهب إلى الجنيد، وقال مشايخ الصوفية بأن أصل الإيمان إقرار اللسان بتصديق القلب، وفروعه العمل بالفرائض[3].

والعلامات والشواهد على الشيء ليست من مبناه، وإنما هي فروع عنه، فإن الشيء قد يوجد مع غياب علاماته، وإذا كانت الأعمال علامات وشواهد على الإيمان، فإن الإيمان قد يوجد مع غياب الأعمال.

ورغم أن الجنيد يُخرج أعمال الجوارح عن مسمى الإيمان، إلا أنه كان يعظم من شأنها ويرى أهميتها، فيعتقد بأنها تلزم جميع الخلق بلا استثناء، فيقول:

«فإن الله أمر جميع خلقه أن يواصلوا عبادته ولا يسأموا خدمته فقال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[الذاريات:٥٦]. فألزمهم دوام عبادته وضمن لهم عليها في العاجل الكفاية وفي الأخرى جزيل الثواب فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[الحج:٧٧]. وهذه كلها تلزم كل الخلق»[4].

---

(١) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/ ٢٦٦.

(٢) التعرف، الكلاباذي:٣٩.

(٣) المرجع السابق:٥٤.

(٤) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/ ٢٧٢.

ويعتقد بأن الأعمال التي كلف الله تعالى بها عباده لم يكن فعلها شاقاً وفوق طاقة العباد، يقول الجنيد:

«لم يتعسفهم فيما ألزمهم، ولم يحملهم مالا يطيقونه»[1].

كما يعتقد الجنيد بأن أداء الأعمال سبب للترقي في الدرجات، ونيل القربة من الله تعالى فيقول:

«لا يرتقي في الدرجات من لم يحكم فيما بينه وبين الله أول البداية، وهي الفروض الواجبة ثم الأوراد الزاكية ومطايا الفضل وعزائم الأمر، فمن أحكمها منّ الله عليه بما بعدها"[2]. ويقول:"...ثم يتوجه إلى موافقة ما ألزم من تأدية الفرض الذي لا يزكو حال قربه إلا بإتمام الواجب من الفرائض»[3].

ويرى أن رعاية الأعمال من الخلال التي اتفق عليها أهل العلم في أصولهم، فيقول:

«اتفق أهل العلم على أن أصولهم خمس خلال: صيام النهار، وقيام الليل، وإخلاص العمل، والإشراف على الأعمال بطول الرعاية والتوكل على الله في كل حال"[4].

وأنها من لوازم معرفة الله تعالى، فيقول: "من عرف الله أطاعه»[5].

ويقول: «من علامة أهل المعرفة الذين أراد الله هدايتهم هداية التوفيق، سهولة الطاعة ومحبة الموافقة...ومدافعة الأوقات والوقوف على حد الأمر والنهي وذلك أشده وأصعبه»[6].

ووصف العارفين بمراعاتهم للأعمال، وملازمتهم لها، فقال:

---

(١) دواء التفريط، تاج العارفين، سعاد الحكيم:ص٢٤٠.

(٢) الكواكب الدرية، المناوي:٣٨٣/١.

(٣) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/ ٢٧١.

(٤) اللمع، الطوسي: ٢٨٨.

(٥) الكواكب الدرية، المناوي: ٣٨٣/١.

(٦) دواء التفريط: تاج العارفين، سعاد الحكيم:.ص٢٤٠. رسائل الجنيد، جمال رجب: ص ١٢٤.

«...هجموا بالنفوس على معانقة الأعمال وتجرعوا مرارة المكابدة وصدقوا الله في معاملته وأحسنوا الأدب فيما توجهوا إليه وهانت عليهم المصائب وعرفوا قدر ما يطلبون واغتنموا سلامة الأوقات وسلامة الجوارح»[١].

وقال: «العبادة على العارفين أحسن من التيجان على رؤوس الملوك»[٢].

وقال: «فلما عظمت المعرفة بذلك عظم القادر في قلوبهم فأجلوه وهابوه وأحبوه واستحيوا منه وخافوه ورجوه فقاموا بحقه واجتنبوا كل ما نهى عنه وأعطوه المجهود من قلوبهم وأبدانهم»[٣].

ويرى الجنيد بأن الحكم على الناس بالصلاح مبني على أداء الأعمال، فيقول: «لو رأيتم الرجل قد تربع في الهواء، ومشى على الماء، فلا تلتفتوا إليه حتى تنظروه عند الأمر والنهي، فإن كان عاملاً بالأمر، مجتنباً لما نهي عنه فاعتقدوه»[٤].

ويرى أن التصوف مبني على العمل، فيقول:

التصوف«ذكر مع اجتماع ووجد مع استماع وعمل مع إتباع»[٥].

وعندما سئل متى يكون الرجل موصوفاً بالعقل ؟ قال: «إذا كان للأمور مميزا ...فمن صفته ركوب الفضل في كل أحواله بعد إحكام العمل بما فرض عليه»[٦].

وقال: «باب كل نفيس جليل بذل المجهود، وليس من عبد الله ببذل المجهود كمن طلبه من طريق الجود»[٧].

---

(١) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٢٦٢.

(٢) المرجع السابق: ١٠/٢٥٧، وانظر: الكواكب الدرية، المناوي: ٣٨١.

(٣) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٢٥٨.

(٤) الكواكب الدرية، المناوي: ١/٣٧٩.

(٥) الرسالة القشيرية، القشيري:٢٨١، نشر المحاسن، اليافعي: ٣٩٧.

(٦) حلية الأولياء، أبو نعيم:١٠/٢٧٧.

(٧) طبقات الشافعية الكبرى: السبكي: ٢/٢٦٧.

وشدة اهتمام الجنيد بأعمال الجوارح لا يُهون من مخالفته لما عليه السلف، فالأعمال داخلة في مسمى الإيمان وهي منه، وليست فرعاً عنه، وشأن الجنيد في ذلك شأن مرجئة الفقهاء الذين يدخلون عمل القلب دون عمل الجوارح في مسمى الإيمان ويرى الهجويري أن معظم الخلاف معهم خلاف لفظي[1]، ويذكر شيخ الإسلام أن كثيراً من السلف جعلوا النـــزاع مع هؤلاء لفظياً، لكن اللفظ المطابق للكتاب والسنة هو الصواب، وقال: وقد صار ذلك ذريعة إلى بدع أهل الكلام من أهل الإرجاء وغيرهم، وإلى ظهور الفسق، فصار ذلك الخطأ اليسير في اللفظ سبباً لخطئ عظيم في العقائد والأعمال[2].

فالجنيد الذي يعتقد بأن لزوم الأمر سبب لإدراك وعد الله تعالى، فيقول:

((إن الله تعالى يعامل عباده في الآخر على حسب ما عاملهم في الأول، بدأهم تكرما، وأمرهم ترحما، ووعدهم تفضلا، ويزيدهم تكرما، فمن شهد بره القديم سهل عليه أداء أمره، ومن لزم أمره أدركه وعده ومن فاز بوعده لا بد أن يزيده من فضله))[3].

ويقول: ((يجد راحة قلبه وقرة عينه، وسرور فؤاده فيما خلص من صالح العمل إلى سيده، وأملّ عائدة ثوابه في معاده))[4].

يذهب إلى أن سبب النجاة بعد فضل الله تعالى هو التصديق الذي في القلب وليس العمل، فيقول:((لو بدت عين من الكرم لألحقت المسيئين بالمحسنين وبقيت أعمال العاملين فضلاً لهم))[5].

ويذكر الهجويري أن الذين قالوا بأن الإيمان تصديق وإقرار فقط–ومنهم الجنيد– ذهبوا إلى أن المعرفة القلبية هي مدار الفلاح لا الطاعة، فيقول:((...والطائفة الأخرى يثبتون أن المعرفة هي سبب النجاة وليست الطاعة، فهم يقولون الطاعة لا معنى لها بدون المعرفة وأن العارف الذي تنقصه الطاعة سيكون من الناجين، ولو أنه يكون مرتكناً على إرادة الله إن شاء عفا عنه بفضله

---

(١) كشف المحجوب: ٣٤٠.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى: ٣٩٤/٧.

(٣) التعرف، الكلاباذي: ٤٠.

(٤) رسالته إلى عمرو بن عثمان.تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٨٦.

(٥) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٦٧/١٠، إحياء علوم الدين، الغزالي:١٥٢/٤.

أو بشفاعة رسوله أو عوقب على قدر معصيته ويخرج من النار إلى الجنة، وحيث أن أهل المعرفة مع معصيتهم لا يخلدون في النار بسبب معرفتهم بينما الكادحون بغير معرفة لا يدخلون الجنة، ثبت من ذلك أن الطاعة ليست سبباً في النجاة، وقد قال رسول الله ﷺ:(لن يدخل الجنة أحدكم بعمله)[1]»[2]. ولا يقصد الجنيد المعرفة الخالية من التصديق، بل إن أدنى المعرفة يشترط لها التصديق، كما مرّ قريباً.

وإذا ذهب الجنيد إلى أن الأعمال ليست سبباً للنجاة، بل إن مدار النجاة على المعرفة؛ فهو لا يبني قوله على ما بنت عليه الجبرية من نفي الحكم والتعليل ورد كل شيء إلى محض المشيئة[3]؛ بل قوله مبني على أصل وهو قول النبيﷺ:(لن يدخل أحد الجنة بعمله..).

والمنفي في الحديث استحقاق الجنة بمجرد الأعمال، وكون الأعمال ثمن وعوض لها[4]؛ فهو القائل:«من ظن أنه يصل ببذل المجهود فمتعن، ومن ظن أنه يصل بغير بذل المجهود فمتمن، ومتعلم يتعلم الحقيقة يوصله الله إلى الهداية، قال ﷺ: (كل ميسر لما خلق له)[5]»[6].

وبعد هذا فقد اتضح الخطأ الذي كان عليه الجنيد ومن وافقه وهو إخراجه لإعمال الجوارح من مسمى الإيمان، وقد أجمع السلف على دخولها، فالصلاة والزكاة وغيرها من العبادات

---

(١) الحديث رواه البخاري: كتاب الرقائق: باب القصد والمداومة على العمل(٦١٠٢) ولفظه:(لا يدخل أحداً الجنة عملُه..)، ورواه مسلم: كتاب صفة القيامة والجنة والنار: باب لن يدخل أحد الجنة بعمله (٢٨١٦).

(٢) كشف المحجوب، الهجويري: ٣٤١

(٣) انظر قول الجبرية في:مدراج السالكين، ابن القيم: ٩١/١.

(٤) انظر:مدارج السالكين، ابن القيم: ٩٤/١.

(٥) وهو جزء من حديث رواه البخاري: كتاب التفسير: باب فسنيسره للعسرى،برقم: ٤٦٦٦، ورواه مسلم: كتاب القدر: باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه،برقم:٢٦٤٧.

(٦) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/ ٢٦٧. ونُسب هذا الكلام إلى أبي سعيد الخرّاز، انظر: نفحات الأنس، الجامي:١١٤/١.

البدنية داخلة في مسمى الإيمان[1]، كما حذّر السلف من مذهب الإرجاء أشدّ التحذير، ونسبوا كل من ذهب إليه إلى الضلال[2].

---

(1) انظر:شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي: ٨٩٦/٤.

(2) انظر: المرجع السابق: ١٠٥٨/٥.

المبحث الثاني: موقف الجنيد من مرتكب الكبيرة

"سئل الجنيد: هل يزني العارف ياأبا القاسم؟

فاطرق ملياً، ثم رفع رأسه، وقال: وكان أمر الله قدراً مقدروا"[1].

إذا كان الجنيد لا يدخل أعمال الجوارح في مسمى الإيمان فيلزم من قوله بذلك عدم تكفيره لمرتكب الكبيرة، ولكن هل يعتقد الجنيد بأن مرتكب الكبيرة ناقص الإيمان أو يعتقد بكمال إيمانه؟

والجواب إن الجنيد الذي يذهب إلى أن الإيمان علم وتصديق، يفرق بين الخاصة والعامة من المؤمنين، فيرى أن خاصتهم لا تتخلف أعمالهم عن إيمانهم، فهم يؤدون ما أمروا به، ويجتنبون ما نهوا عنه، يقول الجنيد:

((فالمعرفة التي فضلت الخاصة على العامة هي عظيم المعرفة في قلوبهم بعظيم القدر والإجلال...فلما عظمت المعرفة بذلك عظم القادر في قلوبهم فأجلوه وهابوه وأحبوه واستحيوا منه وخافوه ورجوه فقاموا بحقه واجتنبوا كل ما نهى عنه وأعطوه المجهود من قلوبهم وأبدانهم))[2].

فإذا تخلفت الأعمال عن الإيمان اقتضى ذلك الخروج من مرتبة الخاصة إلى مرتبة العامة في الولاية، ولا يستغرب صدور الذنوب كبيرها وصغيرها من العامة؛ لأنهم لن يخلوا عنها، فالعارف إذن هو من وصل إلى الولاية الخاصة، وإقرار الجنيد بصدور الكبيرة عن العارف بعد إطراق، ليس معناه بأن الولي ولاية خاصة يبقى في هذه الولاية ولا ينتقل عنها مهما ارتكب من ذنوب وآثام؛ لأن القول بهذا يلزم منه القول بتساوي الناس في إيمانهم، وهذا قول المرجئة، والجنيد يفرق بين عامة المؤمنين وخاصتهم، فارتكاب الكبائر والتقصير في الطاعات لا يليق بالخاصة.

والذي يترجح أن الجنيد أراد بقوله هذا تقرير أمرين في ذهن السائل هما:

---

(١) الرسالة القشيرية، القشيري: ٣٦٠، بستان العارفين، النووي: ٢٣.

(٢) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٥٨/١٠.

١- نفي العصمة عن الولي، فإن وصول السالك إلى الولاية لا يقتضي عصمته؛ لأنه ليس نبياً. وقد استشهد القشيري بقول الجنيد في تقريره لاعتقاد الصوفية بعدم عصمة الولي. (وستأتي تفصيلات أكثر عن هذا في الباب الثالث).

٢- والأمر الثاني الذي يُحتمل أن يكون مقصود الجنيد، هو التفريق بين الإرادة الكونية والإرادة الشرعية، فالإرادة الكونية قد يكون فيها ما لا يحبه الله تعالى وما لا يرضاه، ولكن يقدره لحكمة، والإرادة الشرعية تتعلق بما يحبه الله ويرضاه، فالولي يحبه الله تعالى وهذه إرادته الشرعية، والكبائر لا يحبها الله تعالى ووقوعها من إرادته الكونية، ومع ذلك قد يقع مالا يحبه الله ويرضاه ممن يحبه الله وليس وقوع هذا الفعل من هذا العبد معناه أن الله تعالى يحب هذا الفعل.

فكأن الجنيد من رده بعد إطراقه أراد التنبيه إلى هذا في زمن ظهر فيه من يخلط بين الإرادتين ولا يرى الفرق بينهما.

ويرى الجنيد أن حفظ الجوارح من الذنوب من أدب العلانية، فيقول: الأدب أدبان: أدب السّر، وأدب العلانية، فالأول: طهارة القلب من العيوب، والعلانية: حفظ الجوارح من الذنوب[1].

وسئل: متى يستوجب العبد أن يقال له عاقل؟

فقال: سمعت سرياً يقول: هو ألا يظهر في جوارحه شيء قد ذمه مولاه[2].

وخلاصة القول: أن المذهب المأخوذ من الكلام المنسوب إلى الجنيد هو عدم تكفير مرتكب الكبيرة، وهذا القول صحيح موافق لمذهب السلف، فإنهم يقولون بأن مرتكب الكبيرة لا يكفر بمجرد ارتكابه لها ما لم يستحلها، ويقولون بأنه مؤمن ناقص الإيمان، مؤمن بإيمانه، فاسق بكبيرته[3]، ولكن المذهب الذي يُنسب إليه الجنيد هو القول بعدم نقصان الإيمان، وهذا مخالف لما عليه السلف.

---

(١) طبقات الأولياء، ابن الملقن: ١٢٧-١٢٨.

(٢) طبقات الأولياء، ابن الملقن:١٢٧-١٢٨.

(٣) انظر: الإيمان، ابن تيمية:٢١٩، مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ٣٥٤/٧، شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز: ٤١٧.

المبحث الثالث: مسألة زيادة الإيمان ونقصانه

نسب الكلاباذي إلى الجنيد وغيره القول بزيادة الإيمان وعدم نقصانه، فقال: ((قال الجنيد وسهل وغيرهما من المتقدمين: إن التصديق يزيد ولا ينقص ونقصانه يخرج من الإيمان، لأنه تصديق بأخبار الله تعالى وبمواعيده وأدنى شك فيه كفر، وزيادته من جهة القوة واليقين، وإقرار اللسان لا يزيد ولا ينقص وعمل الأركان يزيد وينقص))[1].

وعلل الكلاباذي السبب وراء اختيار من ذكر لهذا القول؛ وهو أن التصديق يقع على أخبار ومواعيد من الله تعالى، وأقل شك في صحة أخبار الله تعالى ومواعيد ينافي صحة الإيمان، وإذا لم يصح الإيمان فقد وقع الكفر.

وعندهم أن زيادة التصديق تكون من جهة القوة واليقين، وقد مرّ سابقاً أن الجنيد يذهب إلى أن للتصديق حالتان[2]؛ الأولى: التصديق مع العلم برؤية الله تعالى له علم اليقين. والثانية: التصديق كأنه يرى الله تعالى "عين اليقين"، ووصف الثانية بأنها أولى وأقوى، وهذا يدل على التفاضل بين الحالتين.

والجنيد يحصر إيمان جميع الناس في مرتبتي الإحسان التي ذكرها واستدل عليها، فأعلى تصديق كعين اليقين، وأقل تصديق علم اليقين؛ وعليه فنقص ذلك يعني وجود الشك، ووجود الشك يخرج من دائرة الإيمان إلى الكفر؛ لأن الإيمان لابدّ فيه من تصديق ويقين يستقر عنده العلم حتى عند العامة من المؤمنين.

وما فضلت الخاصة على العامة إلا بقوة اليقين، التي كان سببها عظم معرفة الله تعالى، يقول الجنيد: ((فالمعرفة التي فضلت بها الخاصة العامة هي عظيم المعرفة، فإذا عظمت المعرفة بذلك واستقرت ولزمت القلوب صارت يقينا قويا، فكملت حينئذ أخلاق العبد وتطهر من الأدناس فنال به عظيم المعرفة بعظيم القدر والجلال...))[3].

وقوة اليقين وجه من أوجه زيادة الإيمان[4].

---

(١) التعرف، الكلاباذي: ٩٧.

(٢) راجع قوله في التمهيد لهذا الفصل ص١٣٨.

(٣) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٥٩/١٠

(٤) انظر:الإيمان، ابن تيمية:٢١٢، التعرف، الكلاباذي: ٥٥.

والجنيد وإن كان يرى أن زيادة الإيمان هي زيادة القوة في التصديق والمعرفة، فهو يرى أن هذه المعرفة يلازمها أعمال قلبية، وإذا قويت كثرت هذه الأعمال، وانعكست على الجوارح، يقول الجنيد:

«فلما عظمت المعرفة بذلك عظم القادر في قلوبهم، فأجلوه وهابوه وأحبوه واستحيوا منه وخافوه ورجوه، فقاموا بحقه، واجتنبوا كل ما نهى عنه، وأعطوه المجهود من قلوبهم وأبدانهم...»[1].

وخلاصة القول: إن الجنيد يذهب إلى أن الإيمان يزيد ولا ينقص، وزيادته من جهة القوة واليقين، والقول بزيادة الإيمان وعدم نقصانه هو أحد قولي الإمام مالك؛ وقال به لأن النصوص لم ترد به، لكن آخر القولين له هو إثبات النقص، «قال ابن القاسم: كان مالك يقول: الإيمان يزيد، وتوقف عن النقصان، وقال ذكر الله زيادته في غير موضع، فدع الكلام في نقصان وكفّ عنه»[2].

والمذهب الذي اختاره الجنيد، وخالف به جمهور أهل العلم الذين يقولون بأن الإيمان يزيد وينقص[3]- مرجوح؛ والسبب أن من قال بزيادة الإيمان يلزمه القول بنقصانه؛ فكل ما قبل الزيادة قبل النقص ضرورة[4]، وعليه فالتصديق كما يجوز عليه الزيادة يجوز عليه النقص أيضاً.

قال الإمام النووي:"فالأظهر والله أعلم أن نفس التصديق يزيد "وينقص"؛ بكثرة النظر وتظاهر الأدلة؛ ولهذا يكون إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم؛ بحيث لا تعتريهم الشبه ولا يتزلزل إيمانهم بعارض، بل لا تزال قلوبهم منشرحة نيرة وإن اختلفت عليهم الأحوال، وأما غيرهم من المؤلفة ومن قاربهم ونحوهم فليسوا كذلك، فهذا مما لا يمكن إنكاره ولا يتشكك عاقل في أن نفس تصديق أبي بكر الصديق ﷺ لا يساويه تصديق آحاد الناس؛ ولهذا قال

---

(١) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٥٩/١٠.

(٢) ترتيب المدارك وتقريب المسالك، القاضي عياض: ١٧٤/١.

(٣) انظر: فتح الباري، ابن حجر: ٤٦/١، الشريعة، الآجري:١١١.

(٤) فتح الباري، ابن حجر: ١/ ٤٧.

البخاري في صحيحه: قال ابن أبي مليكة: أدركت ثلاثين من أصحاب النبي ﷺ كلهم يخاف النفاق على نفسه، ما منهم أحد يقول إنه على إيمان جبريل وميكائيل"[1].

(١) شرح النووي على صحيح مسلم: ١/ ١٤٨. عبارة و"ينقص " نقلها ابن حجر في فتح الباري: ٤٦/١.

الفصل الثاني: الصفات الإلـهيـة

ويحتوي على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: معرفة الله تعالى .

المبحث الثاني: أسماء الله تعالى الحسنى .

المبحث الثالث: صفات الله تعالى العليا.

أولاً: صفة الوحدانية .

ثانياً: صفة الخلق والقدم .

ثالثاً: صفة العلم .

رابعاً: صفة المشيئة .

خامساً: صفة المعية والقرب .

سادساً: صفة المحبة .

سابعاً: رؤية الله تعالى .

المبحث الأول: معرفة الله تعالى

عندما يتكلم الصوفية عن معرفة الله تعالى، فإنهم يتكلمون عن نوعين من المعرفة: المعرفة حال الابتداء، والمعرفة في الانتهاء، أو المعرفة عند العامة، والمعرفة عند الخاصة[1]، والذي يعنينا في هذا المبحث هو النوع الأول من المعرفة، المعرفة حال الابتداء، أو بداية المعرفة.

بداية المعرفة:

نقل أبو نعيم بإسناده[2] عن الجنيد بن محمد قال:

«إن أول ما يحتاج إليه من عقد الحكمة تعريف المصنوع صانعه، والمحدث كيف كان أحدثه، وكيف كان أوله، وكيف أحدث بعد موته، فيعرف صفة الخالق من المخلوق، وصفة القديم من المحدث، فيعرف المربوب ربه، والمصنوع صانعه، والعبد الضعيف سيده، فيعبده ويوحده ويعظمه ويذل لدعوته ويعترف بوجوب طاعته، فإن من لم يعرف مالكه لم يعترف بالملك لمن استوجبه، ولم يضف الخلق في تدبيره إلى وليه...»[3].

وقال الجنيد: «المعرفة معرفتان: معرفة تعرف ومعرفة تعريف، معنى التعرف: أن يعرفهم الله عز وجل نفسه، ويعرفهم الأشياء به، كما قال إبراهيم عليه السلام:﴿ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾ الأنعام٧٦. ومعنى التعريف: أن يريهم آثار قدرته في الآفاق والأنفس، ثم يحدث فيهم لطفاً، تدلهم الأشياء أن لها صانعاً، وهذه معرفة عامة المؤمنين، والأولى معرفة الخواص، وكلٌ لم يعرفه في الحقيقة إلا به»[4].

وقال لما سئل عن المعرفة: «فالمعرفة من الخاصة والعامة معرفة واحدة؛ لأن المعروف بها واحد، ولكن لها أول وأعلى، فالخاصة في أعلاها وإن كان لا يبلغ منها غاية ولا نهاية؛ إذ لا غاية للمعروف عند العارفين ...»[5].

---

(١) انظر: الرسالة القشيرية، القشيري: ٤٨، كشف المحجوب، الهجويري: ٣١١.

(٢) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٥٦/١٠.

(٣) المرجع السابق: ٢٥٦/١٠.

(٤) التعرف، الكلاباذي: ٧٩.

(٥) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٥٧/١٠.

ونسب الشعراني للجنيد كلاماً في المعرفة بالله لما سُئل: هل هي كسب أو ضرورة، فقال:

«رأيت الأشياء تدرك بشيئين، فما كان منها حاضراً فبالحس، وما كان منها غائباً فبالدليل، ولما كان الحق تعالى غير باد لحواسنا كانت معرفته بالدليل والفحص؛ إذ كنا لا نعلم الغيب والغائب إلا بالدليل ولا نعلم الحاضر إلا بالحس»[1].

في ضوء النصوص السابقة يمكن توضيح فكرة الجنيد المتعلقة بهذه المسألة الاعتقادية في عدة نقاط:

١- إنه يذهب إلى أنها أول واجب على المكلف، فيقول:

"إن أول ما يحتاج إليه من عقد الحكمة تعريف المصنوع صانعه والمحدث كيف كان أحدثه..".

كما أنها تُعتبر عنده أول عبادة يقوم بها المكلف، فيقول:

«اعلم أن أول عبادة الله ــ عز وجل ــ معرفته، وأصل معرفة الله توحيده»[2]. فمعرفة المعبود لابدّ أن تتقدم كل عبادة؛ إذ كيف يُعبد من لم يُعرف ؟!

وعندما يعرف المربوب ربه وخالقه ومالكه يعبده ويوحده ويعظمه، وإذا لم يعرف مالكه فلن يعبده، ولن يعترف له بالملك الذي استوجبه، ولن ينسب إليه الخلق .

٢- إن مقتضى القول بأنها أول الواجبات حصولها عن طريق الكسب، وهذا المقتضى نُقل عنه، فعندما سئل عن المعرفة بالله: هل هي كسب أو ضرورة ؟ أجاب بما يفيد بأنها مكتسبة، أي أنها تحتاج إلى نظر، وهذا ينافي فطريتها.

واستخدامه للفظ التعريف في هذا النوع من المعرفة يدل على أن المخلوق كان جاهلاً، ثم حصلت له المعرفة بسبب سعي منه ولابدّ، ومن أقواله:«باب كل نفيس جليل بذل المجهود»[3].

---

(١) الطبقات الكبرى، الشعراني: ٨٥/١.

(٢) تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٥٩، بعنوان مقطوعة في التوحيد.

(٣) راجع: ص١٤٦.

٣- ولا عجب إذا قال الجنيد بكسبية المعرفة أن يذهب إلى أنها السبب في النجاة وعدم التخليد في النار[١].

ومن المهم هنا استرجاع ما تشتمل عليه المعرفة التي تتوقف عليها النجاة، فإنها ليست معرفة مجردة خالية من العمل، بل هي معرفة مقارنة له[٢]؛ لأنها صفة للمؤمنين، ومن أهم نتائجها الاعتراف بالملك لمن استوجبه، وإضافة الخلق والتدبير إلى الله تعالى، فالإحياء والإماتة والنفع والضر والخلق والرزق... بيده تعالى وحده، لا يشركه في فعل هذه الأفعال أحد، وهذا هو التوحيد في اعتقاد الجنيد، فإن ظن أحد بأن هذه الأفعال يمكن أن يفعلها أحد غير الله تعالى فقد أشرك، وأتى بما ينافي التوحيد.

وإن الاعتقاد باختصاص الله تعالى بأفعال لا يفعلها أحد سواه لابدّ أن يكون له مقتضيات، ومن مقتضياته الأعمال القلبية من محبة ورجاء وخوف، ويلاحظ على الجنيد أنه كثير ما يربط بين التوحيد الذي يعتبر أهم نتيجة من نتائج المعرفة وبين التوكل والمحبة، فيقول:

«وإن التوحيد إذا تم تمت المحبة والتوكل، وسمي يقيناً، فالتوكل عمل القلب، والتوحيد قول القلب، فإذا عرف القلب التوحيد وفعل ما عرف فقد تم»[٣].

فإذا عرف الإنسان بأن ربه هو الخالق الرازق المدبر لجميع شؤونه، ونسب تلك الأفعال إليه وحده، فقد أثبت كمالاً لله تعالى؛ ولأن الإنسانَ المفتقر إلى غيره مفطورٌ على حب الكمال فلابد أن يحب ربه[٤]، وإذا أحب الإنسان ربه المتصف بالكمال فإنه لن يرجو سواه ولن يخاف غيره، يقول الجنيد:

«لأنك إذا عرفت أن فعل الله لا يفعله شيء غير الله، ثم تخاف غيره وترجو غيره لم تأت بالأمر الذي ينبغي، فلو عملت ما عرفت لرجوت الله وحده حين عرفت أنه لا يفعل فعله غيره»[٥].

---

(١) انظر كشف المحجوب، الهجويري: ٣٤١، وراجع: ص١٤٧.

(٢) راجع: ص١٤٠.

(٣) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٥٦/١٠.

(٤) انظر: المعرفة في الإسلام، عبد الله القرني: ٢١٦

(٥) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٥٦/١٠.

كما أنه عندما ذكر الشاهد على وجود أدنى المعرفة عند العامة من المؤمنين ذكر التصديق، فقال:"فالشاهد على أدناها الإقرار بتوحيد الله، وخلع الأنداد من دونه، والتصديق به وبكتابه وفرضه فيه ونهيه"[1].

والتصديق عمل قلبي كما سبق وذُكر، قال الجنيد:"وإنما الصدق فعل قلبي"[2].

٤- طريق الاستدلال لتحصيل هذه المعرفة هو العقل[3]، يقول الجنيد:

"إن أول ما يحتاج إليه من عقد الحكمة تعريف المصنوع صانعه، والمحدث كيف كان أحدثه، وكيف كان أوله وكيف أحدث بعد موته فيعرف صفة الخالق من المخلوق وصفة القديم من المحدث...".

ويقول في معرفة التعريف:" ومعنى التعريف: أن يريهم آثار قدرته في الآفاق والأنفس، ثم يحدث فيهم لطفاً، تدلهم الأشياء أن لها صانعاً..".

ويقول: "رأيت الأشياء تدرك بشيئين فما كان منها حاضراً فبالحس، وما كان منها غائباً فبالدليل...".

فالأشياء تدرك بشيئين: إما بالحس وإما بالدليل؛ ولأن الله سبحانه وتعالى لا يمكن معرفته في الدنيا عن طريق الحس؛ لأنه غائب عنّا، فنحن لا نراه ولا نستطيع معرفته بحواسنا المباشرة؛ فلابد أن تكون معرفته بالدليل، وإن كان الدليل عند الجنيد عقلياً، إلا أنه مبني على الحس، وهو مشاهدة الآثار، والكون كله الذي يشاهده الإنسان من هذه الآثار، وهو الآيات الكونية التي لا يشك الإنسان في وجودها، ووجودها لابدّ أن يكون له سبب، ثم لابدّ أن يكون ذلك السبب سابقاً لها في الوجود، وإلا لم يكن محدثاً لها، وإن كان هو المحدث كان قديماً مالكاً لها فتعرف بعض صفاته التي دلت عليها آثاره؛ ومن خلال معرفة هذه الصفات تتم معرفته، وقد أشار الجنيد إلى صفتين من صفات الخالق، هما: الخلق والقدم، فقال:"فيعرف صفة الخالق من المخلوق، وصفة القديم من المحدث، فيعرف المربوب ربه ...".

---

(١) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٥٧/١٠.

(٢) المرجع السابق: ٢٦٦/١٠، وراجع التمهيد:ص١٣٨.

(٣) انظر: تاريخ التراث العربي، سزكين:١٣١/٤، دائرة المعارف الإسلامية:٧/ ١٥١.

وإذا كان العقل يستدل على بعض صفات الله تعالى من آثار قدرته في خلقه، فهو يثبت له الكمال؛ لأنه موقن بأنه مخلوق محدَث مربوب مصنوع عبد ضعيف، مفتقر إلى سبب في وجوده، ولا يصح افتقاره إلى السبب إلا إذا اعتقد الكمال للسبب، واعتقده خالقاً قديماً صانعاً ربّاً سيداً. فالمخلوق يستدل بخلقه على خالقه، وبصنعه على صانعه، وبحدوثه على محدِثه، فهو موجود، ووجوده لا يُقبل الشك فيه؛ لأنه أمر ضروري محسوس، ثم إن عقله يفرض عليه أن يكون لوجوده سبب، ثم يفرض عليه أن يكون ذلك السبب متصف بصفات أهمها القدم، وإن لم يتصف بذلك؛ لأدى إلى القول بالتسلسل وهو ممتنع[1]،«فمن عرف نفسه بالحدوث عرف أن فاعله قديم؛ لوجوب افتقار الحادث إلى محدث قديم، إذ لو كان حادثاً لزم التسلسل وهو محال»[2].

٥-وحتى لا يتبادر إلى الذهن بأن النظر في الدليل موجب لحصول المعرفة، وعدم تخلفها كما قال البعض[3]؛ يؤكد الجنيد على شرط لابدّ من توفره عند النظر في الدليل وإلا تخلفت المعرفة، ذلك الشرط هو اللطف الإلهي، فيقول:"... ثم يحدث فيهم لطفاً "، والظاهر أنه يقصد به الهداية التي بيد الله تعالى، وإن فسره بعض الباحثين بالوحي، الذي لابدّ من فهمه، واشترط لفهمه: الخلو من الموانع، مع تخصيص الله تعالى المرتبط بزمن الميثاق[4]، فقال:

«ولا تحصل المعرفة اليقينية لمجرد أن تستعمل تلك الوسائل لو لم يتفضل الله بالوحي إلى رسوله ليكون مرشداً إلى كيفية استعمالها وفيم تستعمل ؟ حتى تكون معرفة حقاً من حق، وهذا ما أراد الجنيد أن يؤكد عليه عندما قال عن معرفة التعريف: أن يريهم آثار قدرته في الآفاق والأنفس»[5]، وقال:

«الطريق إلى المعرفة بالله هو فهم معاني الوحي، ولن يتأتى دون استعمال الحواس»[6].

---

(١) انظر: المعرفة في الإسلام، عبد الله القرني: ٤٣٢.

(٢) نتائج الأفكار القدسية، العروسي: ٦٢/١.

(٣) انظر: كشف المحجوب، الهجويري: ٣١٩.

(٤) انظر: نظرية المعرفة عند الجنيد، محمد نور: ٧٠-٧٦.

(٥) انظر: المرجع السابق: ٥٣بتصرف يسير.

(٦) انظر: المرجع نفسه: ٥٤.

وقال: ((فإنما بالوحي فقط يكون استعمال الحواس صحيحاً، فتكون مدركاتها يقينية، ويحصل نتيجة لذلك الفهم))[1].

وقال:((والدليل إما آيات خبرية قرآناً وسنة، وإما آيات كونية، ولما كانت الآيات الكونية لا حقيقة لها من حيث هي، وإنما حقيقتها من الثبات لأن الوحي أخبر عنها، فإن هذه المجالات من الآيات يشملها كلها الوحي، ولذلك اعتبره الجنيد دليلاً هادياً))[2].

ويلاحظ في كلام الباحث تهميش لدور العقل والحس، بل إلغاء كامل لهما، فحصول أي معرفة عن طريقهما مستحيلة؛ لأن الإنسان جاهل لا يعرف كيف يستخدم هذه الآلات، وفي ماذا ؟ حتى يأت الوحي ويبين له تفاصيل ذلك، أما قبل فهم الوحي فإما أن تكون هذه الآلات معطلة تماماً؛ لأن الإنسان لا يعرف كيف يستفيد منها، وإما أن يستخدمها بطريقة خاطئة في غير مجالها الذي حدده الله تعالى، وفي كلا الحالين لا تحصل المعرفة إطلاقاً، أو لا يحصل اليقين فيها، ويظهر أن الباحث فسر مراد الجنيد متأثراً بما يذهب إليه هو، لا بما يظهر من كلام الجنيد، فظاهر كلام الجنيد لا يدل على ما قاله الباحث إلا بنوع من التكلف؛ لأن اللطف الإلهي قد يفسر بطريقة أسهل من ذلك كله وأظهر، وهو هداية التوفيق، كما أن الأخذ بقوله في فهم مراد الجنيد يجعل النظر في الآيات الكونية لابدّ أن يسبقه نظرٌ في آيات الوحي، وتعمقٌ في فهم النصوص، ولا شك أن الجنيد الذي يستنتج بعض صفات الله تعالى عن طريق العقل لا يذهب إلى هذا .

والظاهر أن غاية مراد الجنيد من ذكره للطف الإلهي هو التنبيه إلى أن هذه المعرفة وإن كانت كسبية إلا أنها مفتقرة إلى منحة إلهية لا تتم إلا بها، فليس كل من نظر وفق وعرف، وهنا تتساوى معرفة الخاصة الوهبية، ومعرفة العامة الكسبية في مصدرها فكل من عند الله، حيث يقول:" ...وكل لم يعرفه في الحقيقة إلا به"، ويقول:" فبه استدل عليه، وكان سبب استدلاله به عليه توفيقه، فبتوفيقه وقع التوحيد له"[3].

---

(١) انظر: نظرية المعرفة عند الجنيد، محمد نور: ٦١.

(٢) انظر: المرجع السابق: ٦٢، ٦٣.

(٣) تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٥٩.

ثم إن الجنيد قد يرد كل المنح إلى زمن الميثاق كما فعل في غير هذا الموضع، وكما فعل معظم الصوفية؛ حيث يعتقدون تميّز المؤمنين في ذلك الزمن عن الكفار بسرعة الجواب لما ألقي إليهم من الخطاب.(وسيأتي الكلام في هذه المسألة في مبحث زمن الميثاق والتوحيد).

أما بالنسبة للاستدلال العقلي الذي استدل به الجنيد على المعرفة فهو استدلال صحيح اشتمل عليه القرآن الكريم؛ فالقرآن اشتمل على طريقين في الاستدلال[1]: أحدهما الاستدلال بالله تعالى على أفعاله وصنعه، وهو استدلال أرباب البصائر، وهو الطريق الذي أشارت إليه الرسل بقولهم: ﴿ أَفِي اللّهِ شَكٌّ﴾ [إبراهيم:١٠]. أي يشك في الله حتى يطلب إقامة الدليل على وجوده ؟ وأي دليل أصح وأظهر من هذا المدلول، فكيف يستدل بالأظهر على الأخفى؟ والظاهر أن الجنيد أراد بمعرفة التعرف عند الخاصة هذا النوع من الاستدلال وسيأتي الكلام عنه.

والطريق الثاني: هو الاستدلال بصنعة الله وأفعاله عليه، وهوكثير، وقد نبهت إليه الرسل بقولهم: ﴿ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾[إبراهيم:١٠]. وهذا النوع من الاستدلال هو الذي أراده الجنيد .

وهذا الدليل هو نفسه دليل الخلق والإيجاد[2]المبني على الإدراك الحسي للمخلوقات الحادثة، وهو أمر ضروري لا يصح الشك فيه؛ لذلك لم يستدل الله تعالى على وجود المخلوقات الحادثة، وإنما استدل بوجودها وحدوثها على أنه لابدّ وأن يكون لها محدِث أحدثها من العدم، وهذا مبدأ فطري ضروري يعرف بمبدأ السببية[3]، وهو المذكور في قوله تعالى: ﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَل لَّا يُوقِنُونَ ﴿٣٦﴾﴾[الطور].

ويظهر هنا الفارق بوضوح بين المنهج الاستدلالي في المعرفة الذي سار عليه الجنيد، وبين منهج المتكلمين؛ فهو يستدل بالحدوث، وهم يستدلون على الحدوث، ومنهجه يوافق المنهج المذكور في القرآن، الذي يستطيع أن يسلكه كل الناس حتى العامة، بينما منهج المتكلمين في المعرفة هو الاستدلال أولاً على حدوث العالم بحدوث الجواهر والأعراض، فيقولون: الدليل على حدوث العالم أن أجرامه وأجسامه لا تخلو عن الأعراض الحادثة، وما لا يخلو عن الحادث

---

(١) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم: ١/٦٠.

(٢) انظر: المعرفة في الإسلام، عبد الله القرني: ٥٠٦ وما بعدها.

(٣) انظر: لمع الأدلة، الجويني: ٨٧-٨٨، المعرفة في الإسلام، عبد الله القرني: ٤٣١.

حادث[1]، بالرغم من أن الحدوث من مقتضيات الإدراك الحسي الضروري، وطريق الجواهر والأعراض طريق صعب لا يفهمه العامة، بينما طريق القرآن الذي سار عليه الجنيد سهل وواضح، فكيف يصح أن يُعدَّ الجنيد من المتكلمين والأمر ما ذكر؟![2]، ولعل هذا الظن به أتى نتيجة الخطأ الذي وقع فيه مع غيره من الصوفية بتسمية هذا النوع من الاستدلال بالاستدلال الكسبي[3]؛ فوافقت ألفاظهم ما اصطلح عليه أهل الكلام، مع أنهم ما قصدوا إلا طريق العامة حيث قال أحدهم:«البعرة تدل على البعير، وأثر السير يدل على المسير، فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج ألا تدل على اللطيف الخبير»[4]، وهذه المعرفة لا تحتاج إلى أكثر من حسٍ وعقلٍ سليمين خاليين من الموانع[5] وهي معرفة إجمالية مركوزة في الطبائع السليمة تبعد الإنسان عن حدّ التقليد في الأصول[6].

أما بالنسبة للطف الإلهي الذي قال به، فلا يختلف عما ذكره ابن القيم رحمه الله من البيان الخاص المستلزم للهداية الخاصة، وهو بيان تقارنه العناية والتوفيق والاجتباء وقطع أسباب الخذلان ومواردها عن القلب، وهو موجب لا تتخلف عنه الهداية البتة، أما إعمال العقل بالتفكر في الآيات الكونية للاستدلال على توحيد الله تعالى وأسمائه وصفاته وكماله، أو بتدبر آياته المتلوة التي تدعو إلى التفكر في الآيات الكونية، فهذا من البيان العام المشروط حصوله على البيان الخاص[7]، وهو ما أراده بعض الصوفية كالهجويري، حيث يقول حين يذكر مذهب الصوفية بأنهم: «يعتبرون أن الآيات هي سبب المعرفة وليست بعلة لها، وأن العلة الحقيقية في

---

(١) انظر:شرح الأصول الخمسة،القاضي عبد الجبار:٩٢، المعرفة في الإسلام،عبد الله القرني:٥٠٨-٥١١.

(٢) راجع مبحث "الجنيد وعلم الكلام " ص٨٤.

(٣) انظر: الرسالة القشيرية، القشيري:٣٠٠، نتائج الأفكار، العروسي: ٨٢/٤.

(٤) انظر: نتائج الأفكار القدسية، العروسي: ٦٠/١.

(٥) المعرفة في الاسلام، عبد الله القرني:٥٠٥.

(٦) انظر: نتائج الأفكار، العروسي: ٦٠/١، المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية، بسام الجابي: ١٠٣.

(٧) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم:٤٢/١.

ذلك هي مشيئة الله وعنايته؛ لأن العقل بلا عناية أعمى، والعقل لا يحيط علماً بنفسه...فالاستدلال والرؤية والتفكر في الآيات دون عناية خطأ»[1].

و إذا كان الأمر عندهم كما ذكر فالأجدر بالمعرفة العامة عندهم أن تسمى بالمعرفة الفطرية الضرورية؛ لأنها ناتجة عن مقدمات ضرورية.

وإن كانت كذلك فلا يصح أن تكون واجباً على المكلف كما قال بذلك كثير منهم[2]، فوافقوا به علماء الكلام[3]؛ لأن المكلف يجدها في نفسه ضرورة لا يمكن دفعها[4] فضلاً عن أن يترتب عليها النجاة يوم القيامة، والصحيح أن أول واجب على المكلف هو الشهادتين[5].

وقد تقرر أن العمل من لوازم المعرفة التي يتكلم عنها الجنيد؛ لأن الفطرة عمادها أمران: القوة العلمية المتعلقة بالعلم والتصور والقوة العملية المتعلقة بالإرادة، والأولى تستلزم الثانية إذا انتفت الموانع؛ فالقوة العلمية تدل بالضرورة على وجود الله تعالى، وذلك يتضمن إثبات الكمال المطلق له، وإذا تقرر ذلك فإن الإنسان لابدّ أن يكون مفطوراً على محبة الله تعالى وتوحيده؛ لأنه مفطور على محبة الكمال[6]، وهذا ما وفّق الجنيد في إثباته، وهو القائل:" وإن التوحيد إذا تم تمت المحبة والتوكل".

---

(1) انظر:كشف المحجوب، الهجويري: ٣٢٠.

(2) انظر: المرجع السابق:٣٢٠.

(3) انظر: شرح الاصول الخمسة، القاضي عبد الجبار: ٢٩، المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية، بسام الجابي:١١٨.

(4) وقع نزاع في أصل المعرفة هل هي فطرية أو نظرية؟ وقد فصّل شيخ الإسلام في ذلك، ورأى أنها في الأصل فطرية، وقد تكون نظرية إذا عرض للفطرة ما يفسدها. انظر: مجموعة الرسائل المنيرية: الرسالة التاسعة في السماع والرقص:١٩٨/٣.

(5) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم: ٤٤٤/٣، وقد حاول العروسي في نتائج الأفكار التوفيق بين الأقوال في أول واجب على المكلف فقال: "ولعله لا خلاف؛ لأن المعرفة أولاً مقصود، وما عداها أولاً وسيلة": ٦٢/١.

(6) انظر: المعرفة في الإسلام، عبد الله القرني: ٢١٦ -٢٢٢.

بقيت مسألة تتعلق بزيادة المعرفة ونقصانها، وهي: هل يعتقد الجنيد بتغير المعرفة بزيادة أو نقصان، أو يراها واحدة لا تتفاضل؟ والجواب أنه لا يعتقد بتغير المعرفة، بل يراها واحدة؛ والعلة في ذلك أن المعروف بها واحد: وهو الله تعالى وهو أصل المعرفة، يقول الجنيد:

"فالمعرفة من الخاصة والعامة هي معرفة واحدة؛ لأن المعروف بها واحد، لكن لها أول وأعلى".

وهذا القول قال به بعض الصوفية، يقول الهجويري: «ومن قال بأن الإيمان من الله تعالى يثبت بأن المعرفة والإيمان قد يزيد وينقص، الأمر الذي أجمع على بطلانه الجميع، لأنه لو كان حقاً لكان موضوع المعرفة محلاً للنقصان والزيادة، وعلى ذلك فالزيادة والنقصان يلزم أن يكونا في الفرع الذي هو الحكم، والمتفق عليه عموماً هو أن الطاعة قد تزيد وتنقص»[1].

وهذه المسألة كمسألة زيادة الإيمان ونقصانه، وقد اختلف أهل السنة فيها، قال ابن رجب رحمه الله: «وكذلك المعرفة التي في القلوب تقبل التفاضل على الصحيح عند أهل السنة، وقد حكى عن أحمد التفاضل في المعرفة روايتان»[2].

ومن قال بعدم زيادتها نظر إلى الأصل فيها، قال الهجويري: «قد يزداد يقين الإنسان في المعرفة وينقص، لكن أصل المعرفة لا يزداد ولا ينقص، فزيادتها نقصان ونقصها نقصان»[3].

---

(١) كشف المحجوب، الهجويري: ٣٤٣.

(٢) فتح الباري شرح ابن رجب: ٣٥٥/١، وانظر: مجموعة الرسائل المنيرية: الرسالة التاسعة:٢٠٠/٣.

(٣) كشف المحجوب، الهجويري: ٣٢٥.

المبحث الثاني: أسماء الله الحسنى

جماهير المسلمين على أن أسماء الله تعالى الحسنى توقيفية، فلا يجوز إطلاق اسم له بغير ما ورد به الشرع، ((قال القشيري من الصوفية: الأسماء تؤخذ توقيفاً من الكتاب والسنة والإجماع))[١]، كما أنهم على أنها أكثر من تسعة وتسعين، ولم يخالف في هذا إلا ابن حزم وطائفة معه[٢].

نُسب إلى الجنيد في هذه المسألة قولاً، ونصه:

((إن لله تسعة وتسعين اسماً فمن أقرّ بها فهو المسلم، ومن عرفها فهو المؤمن، ومن عامل الله بها فهو العارف، ومن عامل بها ولم يسكن إليها وطلب المسمى فهو الموحد وله المشاهدة))[٣].

وهذا الكلام نُقل عنه بدون إسناد، وفيه الاعتقاد بأن أسماء الله تعالى التسعة والتسعين معينة، وهذا ما قال به الأكثرون[٤].

وفيه أيضاً تقسيم المسلمين تجاه الإيمان بهذه الأسماء إلى أربعة أقسام: مسلم، ومؤمن، وعارف، وموحد. فالمسلم هو من أقرّ بوجودها؛ حتى لو لم يعرفها، وهذا المعنى صحيح؛ لأن في إنكارها ردّ لحديث رسول الله ﷺ الصحيح الوارد، فقد قالﷺ:((إن لله تسعة وتسعين اسماً، مئة إلا واحداً من أحصاها دخل الجنة))[٥].

والمؤمن هو من زاد على الإقرار بها معرفتها، ويؤيد هذا ما نقله الإمام ابن حجر عن بعضهم:((إن العارف بها لا يكون إلا مؤمناً، والمؤمن يدخل الجنة))[٦].

والعارف هو من عامل الله بها مع سكونه إليها زيادة على معرفتها والإقرار بها.

---

(١) فتح الباري، ابن حجر: ٢٢٣/١١.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ٣٨٢/٦.

(٣) "السر في أنفاس الصوفية".تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٣٥٢.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ٣٨٢/٦.

(٥) رواه البخاري: كتاب الدعوات: باب لله مائة اسم غير واحدة برقم "٦٤١٠"، ورواه مسلم في كتاب الدعوات، باب: في أسماء الله تعالى وفضل من أحصاها برقم "٦٧٥١".

(٦) فتح الباري، ابن حجر: ٢٢٦/١١.

والموحد الذي له المشاهدة هو من عامل الله بها مع عدم سكونه إليها؛ لأنه طلب المسمى لا الاسم.

وهذا الكلام يتفق مع ما قاله السكندري، حيث قال: «فمن أقر بفضلها وقرأها فهو المسلم وله الإفادة، ومن عرفها ودراها فهو المؤمن وله الزيادة، ومن علم معانيها وعمل بمقتضاها واتصف بها فهو العارف وله المشاهدة، فمن عرف هذا الاسم، أقيم بشواهد الهيبة والجلال، وخصّ بمزيد القربة والكرامة والأفضال»[1].

والذي يترجح عندي أن هذا هو مذهب الجنيد؛ لأنه يناسب مذهبه في اسم الله الأعظم، الذي سيأتي الكلام فيه.

مسألة الاسم والمسمى

اختلف الصوفية في هذه المسألة على قولين؛ فقال بعضهم أسماء الله ليست هي الله ولا غيره، وقال بعضهم ومنهم القشيري[2] أسماء الله هي الله[3]، ولم أجد من نقل عنهم القول بأنها غير الله. ومن ذهب إلى القول الأول وافق بعض الكلابية[4]، ومن ذهب إلى الثاني وافق قول بعض المنتسبين إلى السنة، وقد أنكره أكثر أهل السنة عليهم[5].

والذي يظهر من النص المنسوب إلى الجنيد، وهو قوله: «ومن عامل بها ولم يسكن إليها وطلب المسمى فهو الموحد وله المشاهدة»، التفريق بين الاسم والمسمى، وهذا التفريق لا يفهم منه المعنى الذي أرادته الجهمية؛ وهو القول بخلقها[6]، وقد عُرف عن الجنيد مخالفته للجهمية في معظم ما خالفت به أهل السنة، وستأتي الأمثلة على ذلك في الكلام عن الصفات.

---

(١) القصد المجرد: ٢٧.

(٢) انظر: صحيح مسلم بشرح النووي: ٧/١٧.

(٣) انظر: التعرف، الكلاباذي: ٢٣.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى: ١٨٥/٦.

(٥) انظر: المرجع السابق: ١٨٧/٦، ١٩٢.

(٦) انظر: المرجع نفسه: ١٨٥/٦.

وقد ذم السلف من قال بمقالة الجهمية هذه، فروي عن الشافعي وغيره: «إذا سمعت الرجل يقول: الاسم غير المسمى، فاشهد عليه بالزندقة»[1].

وأهل السنة يقولون الاسم للمسمى ويفصّلون[2].

والتفريق المفهوم من النص، هو التفريق الذهني بين الاسم والمسمى؛ بأن لا يجعل السالك في قلبه سوى الله تعالى دون أن يستحضر معاني أسمائه الحسنى، وقد نقل الإمام ابن حجر عن الجنيد أنه قال: إن اسم الله الأعظم هو كل اسم دعا العبد به مستغرقاً؛ بحيث لا يكون في فكره حالتئذ غير الله تعالى[3]، فهذا التفريق بين الاسم والذات لا يمكن أن يقع إلا في الذهن فقط.

وهذا التفريق صحيحٌ واردٌ، يقول شيخ الإسلام في رده على الجهمية: «فلفظ الغير مجمل، إن أردتم أن ذلك شيء بائن عنه، فهذا باطل، وإن أردتم أنه يمكن الشعور بأحدهما دون الآخر، فقد يذكر الإنسان الله ويخطر بقلبه ولا يشعر حينئذ بكل معاني أسمائه، بل ولا يخطر له حينئذ أنه عزيز وأنه حكيم، فقد أمكن العلم بهذا دون هذا، وإذا أريد بالغير هذا، فإنما يفيد المباينة في ذهن الإنسان؛ لكونه قد يعلم هذا دون هذا، وذلك لا ينفى التلازم في نفس الأمر، فهي معان متلازمة لا يمكن وجود الذات دون هذه المعاني، ولا وجود هذه المعاني دون وجود الذات»[4].

والمفهوم من النص أن الذي يطلب المسمى – وهو الله تعالى ولا يستحضر في قلبه غير الذات، واسم "الله" يدل على الذات[5]، وهو مستلزم لجميع معاني الأسماء الحسنى ويدل عليها بالإجمال – تحصل له المشاهدة، ويقصد بها المشاهدة القلبية.

وقد نُسب إلى الجنيد بدون إسناد: «ذاكر هذا الاسم [الله] ذاهب عن نفسه متصل بربه قائم بأداء حقه ناظر إليه بقلبه قد أحرقت أنوار الشهود وصفات بشريته»[1]. وسيأتي الكلام عن المشاهدة القلبية في مبحث رؤية الله تعالى.

---

(١) المرجع نفسه: ١٨٥/٦، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي: ٢٣٢/١.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ٢٠٦/٦.

(٣) انظر: فتح الباري، ابن حجر: ٢٢٤/١١.

(٤) مجموع الفتاوى: ٢٠٥/٦، ٢٠٦.

(٥) انظر: فتح الباري، ابن حجر: ٢٢٣/١١.

(١) حقائق عن التصوف، عبد القادر عيسى: ١٥٣.

اسم الله الأعظم[1]:

نقل السكندري بدون إسناد عن الجنيد أنه قال لبعض خواص أصحابه:

«إن اسم الله الأعظم هو "هو"؛ لأن الله أظهره أولاً في اسمه " الله" وأخفاه آخراً في هاء اسمه "الله"»[2].

وهذا القول وهو: بأن اسم الله الأعظم هو الضمير قول مشتهر عن الصوفية، وقد ذكر الإمام ابن حجر أن الرازي نقله عن بعض أهل الكشف، و حجتهم أن من أراد أن يعبر عن كلام معظّم بحضرته لم يقل له: أنت قلت كذا. وإنما يقول:هو يقول. تأدباً معه[3].

بل إن كثيراً من الصوفية يفضلون الضمير على اسم الجلالة "الله"، «فالذي يجري على لسانه لفظ "هو" أعظم توحيداً من الذي يجري على لسانه اسم "الله"»[4]، ويعلل ابن عربي فيقول: «فأما هو فهو اسم الضمير الغائب، وهو أعرف عند أهل الله من الاسم "الله" في أصل الوضع؛ لأنه يدل على هوية الحق التي لا يعلمها إلا هو»[5].

والراجح عندي عدم صحة نسبة هذا المذهب إلى الجنيد؛ لأنه نُقل عنه بدون إسناد.

وذهب بعض الصوفية إلى أن الاسم الأعظم هو"الله"[6]، ويرجعون السبب إلى احتوائه على الضمير، وهذا يدل على تفضيلهم للضمير، فيلتقون مع سابقيهم في هذا التفضيل.

ثم إن الإمام ابن حجر نقل عن الجنيد أنه يذهب إلى أن «اسم الله تعالى الأعظم غير مخصص باسم بعينه، وإنما هو كل اسم من أسماء الله تعالى دعا العبد به مستغرقاً بحيث لا يكون في فكره حالتئذ غير الله تعالى، فإن من تأتى له ذلك استجيب له»[1]. وهذا القول يتفق مع قوله: "ومن

---

(١) انظر اختلاف الناس في هذه المسألة والأقوال الواردة فيها في: فتح الباري، ابن حجر: ٢٢٤/١١.

(٢) القصد المجرد، السكندري: ٥٢.

(٣) انظر: فتح الباري، ابن حجر:٢٢٤/١١.

(٤) القصد المجرد، السكندري: ٥٤.

(٥) اليواقيت والجواهر، الشعراني: ٧٨/١.

(٦) انظر: اللمع، السراج:١٢٤.

(١) فتح الباري، ابن حجر: ٢٢٤/١١.

عامل بها ولم يسكن إليها وطلب المسمى فهو الموحد وله المشاهدة"، فالأظهر أن هذا هو مذهبه الصحيح.

والجنيد لا يكتفي بالإشارة إلى الإيمان المجمل بالأسماء الحسنى، بل يفصل في ذكر بعضها موضحاً لمعانيها، ومن ذلك:

الصمد: قال في معنى هذا الاسم: «الذي لم يجعل لأعدائه سبيلاً إلى معرفته»[1].

اللطيف: وقال في معناه: «من نوّر قلبك بالهدى، وربى جسمك بالغذا، وجعل لك الولاية في البلوى، ويحرسك وأنت في لظى، ويدخلك جنة المأوى»[2]، وقال أيضاً: «لطف بأوليائه فعرفوه، ولو لطف بأعدائه ما جحدوه»[3].

وقال في معنى الأول والآخر والظاهر والباطن: «الأول بشرح القلوب، والآخر بغفران الذنوب، والظاهر بكشف الكروب، والباطن بعلم الغيوب»[4].

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ٢١٤/١٧.

(٢) تفسير القرطبي: ٥٤/٧، روح المعاني، الألوسي: ٤٨٤/٥.

(٣) تفسير النسفي: ١٥٢/٤.

(٤) تفسير الخازن: ٣٠/٧، تفسيرالبغوي: ٢٩٣/٤.

المبحث الثالث: صفات الله تعالى العليا

يذكر الصوفية في مؤلفاتهم أن شيوخهم الأوائل كانوا من مثبتي الصفات لله تعالى، وكانوا مخالفين للمعطلة، وقد نقلوا إجماعهم على ذلك[1].

بل إن شيخ الإسلام ذكر أنه لا يعلم من مشايخ الصوفية من كان مذهبه موافق لمذهب جهم في الصفات، فقال: «فما نعلم فى المشايخ المقبولين فى الأمة من كان على رأى المعتزلة، لا في قولهم في الصفات بقول جهم، و لا في قولهم في الأفعال بقول القدرية»[2].

ويلاحظ أن كلام الجنيد في تنزيه الله تعالى فيه إشارات إلى القواعد التي بنى عليها السلف اعتقادهم في الصفات[3]، وهذه القواعد مستنبطة من كتاب الله تعالى.

فالجنيد يبني كلامه في التنزيه على أصلين، هما:

١- إثبات الكمال لله تعالى.

٢- نفي التشبيه والمثال[4].

فقوله بأن التوحيد هو إفراد القديم عن المحدث عبارة في غاية الحسن والإيجاز، وتتضمن تفسير التوحيد بنفي التشبيه والتعطيل[5].

فأصل التوحيد إثبات صفات الكمال لله تعالى، وأصل الشرك وعبادة الأصنام عدم تنزيه الله تعالى عن الشبيه والمثال[6].

فتنزيهه عن المثل ينفي الشرك، وإثبات الكمال له يثبت التوحيد.

---

(١) التعرف، الكلاباذي: ٢٠.

(٢) الاستقامة: ١٤٧.

(٣) انظر: القواعد الكلية، إبراهيم البريكان: ١٥٨.

(٤) التشبيه كالتمثيل، وقد يفرق بينهما بأن التمثيل التسوية في كل الصفات والتشبيه التسوية في أكثر الصفات لكن التعبير بنفي التمثيل أولى لموافقة القرآن. القواعد المثلى، ابن عثيمين: ٦٥.

(٥) انظر: فتح الباري، ابن حجر: ١٣/٣٤٤، ٣٤٨.

(٦) انظر: إغاثة اللهفان، ابن القيم: ١/٢٣٢، ٢٣٣.

يقول الجنيد: «والتوحيد علمك وإقرارك بأن الله فرد في أوليته وأزليته، لا ثاني معه، ولا شيء يفعل فعله»[1].

فأثبت لله تعالى صفة الأولية، ونفى المماثلة له في هذه الصفة، وأكدها بقوله:"لا ثاني معه"، ونفى عنه المماثلة في أفعاله، فأفعاله لا يفعلها أحد من خلقه كالخلق والرزق والإحياء والإماتة.

ويقول الجنيد: «وأعلم خلقه به أشدهم إقرارا بالعجز عن إدراك عظمته، أو تكشف ذاته؛ لمعرفتهم بعجزهم عن إدراك من لا شيء مثله»[2]. فنفى عن الله تعالى المماثلة، فقال:"ولا شيء مثله"، والإنسان لا يمكنه إدراك ما غاب عنه إلا بمشاهدة مثله، فأنى يُدرك من لا شيء مثله؟!

وسئل عن التوحيد، فقال: «إفراد الموحد بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته: بأنه الواحد، الذي لم يلد، ولم يولد. بنفي الأضداد، والأنداد، والأشباه، وما عبد من دونه، بلا تشبيه. ولا تكييف، ولا تصوير ولا تمثيل، إلهاً واحداً صمداً فرداً ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»[3]. فذكر أن التوحيد يوجب نفي الضّدّ، والندّ، والشبيه عن الله تعالى، واقتبس من كتاب الله تعالى قوله: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ ﴾[الشورى١١].

ويتبع الجنيد في نفيه وإثباته منهج النفي المجمل والإثبات المفصل؛ فقوله:"ولا شيء يفعل فعله"، وقوله:"لا شيء مثله" نفي مجمل.

وقوله: «إذ هو القديم وما سواه محدث، وإذ هو الأزلي وغيره المبدأ، وإذ هو الإله وما سواه مألوه، وإذ هو القوي من غير مقو، وكل قوي فبقوته قوي، وإذ هو العالم من غير معلم، ولا فائدة استفادها من غيره، وكل عالم فبعلمه علم، سبحانه الأول بغير بداية، والباقي إلى غير نهاية، ولا يستحق هذا الوصف غيره، ولا يليق بسواه»[4]. إثبات مفصل.

وهذا المنهج الذي سار عليه الجنيد في إثبات الصفات منهج سليم سار عليه السلف متبعين للكتاب والسنة[5]، وفيه دلالة على براءة الجنيد مما اتهم به من الخوض في علم الكلام المبني على

---

(١) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٥٦/١٠.

(٢) المرجع السابق: ٢٥٨/١٠.

(٣) اللمع، السراج: ٤٩.

(٤) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٥٨/١٠.

(٥) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ٤٧٩/٢.

الإثبات المجمل والنفي المفصل، وإن كان الكلاباذي قد ذكر بأن توحيد المشايخ مبني على النفي المفصل والإثبات المجمل، فقال: «ليس بجسم ولا شبح ولا صورة ولا شخص ولا جوهر ولا عرض، لا اجتماع له ولا افتراق، لا يتحرك ولا يسكن، ولا ينقص ولا يزداد، ليس بذي أبعاض ولا أجزاء ولا جوارح ولا أعضاء، ولا بذي جهات ولا أماكن...»[1]. إلا أني لم أجد هذه الطريقة في كلام الجنيد شيخ الصوفية.

– ويظهر من كلام الجنيد أنه يقسم الصفات إلى قسمين: صفات ذات، وصفات أفعال؛ فقد سئل عن المحبة: أمن صفات الذات أم من صفات الأفعال؟ فقال: إن محبة الله لها تأثير في محبوبه بيّن، فالمحبة نفسها من صفات الذات، ولم يزل الله تعالى محبا لأوليائه وأصفيائه، فأما تأثيرها فيمن أثرت فيه فإن ذلك من صفات الأفعال[2].

فصفات الذات كما يتضح من كلامه هي الصفات التي لم يزل الله تعالى متصفاً بها، أما صفات الأفعال فإنها الصفات التي تتجدد، وقد تكون الصفة نفسها ذاتية من وجه، فعلية من وجه آخر، كصفة المحبة التي سئل عنها، فأجاب بأنها ذاتية من ناحية اعتقاده بأن الله تعالى لم يزل محباً لأولياءه منذ الأزل، فعلية من ناحية تأثيرها فيمن أثرت فيه من الأولياء. وهذا التقسيم للصفات أورده السلف.

وخلاصة القول أن مذهب الجنيد هو إثبات الصفات لله تعالى، وأما ما نُسب إليه من خلاف ذلك، كقول:«أصل معرفة الله توحيده، ونظام توحيده نفي الصفات عنه بالكيف والحيث والأين»[3].

فمثل هذا الكلام لا يُسلم بصحة نسبته إلى الجنيد، فهو أولاً خالياً من الإسناد، ثم إنه يوافق مذهب المتكلمين في الصفات؛ فهو أولاً يُقرر بأن التوحيد في نفي الصفات عن الله تعالى.

أما قوله بأن التوحيد يكون بنفي الكيف عن صفاته تعالى، فهذا الكلام لا إشكال فيه.

أما نفي الحيث أي المحايثة، وهي كالمداخلة والمجامعة، فإما أن يراد به نفي محايثة الصفة لمحها، فينفي أن تكون الصفة موجودة حيث وجدت الذات، وهذا محصله نفي الصفات عامةً، وأقوال

---

(١) التعرف، الكلاباذي: ١٩.

(٢) انظر: حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٢٨١.

(٣) مقطوعة في التوحيد: تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٥٩.

الجنيد السابقة تناقض هذا، وإما أن يراد به نفي محايثة ذات الله تعالى لخلقه، فلا يقال بأن الله تعالى موجود بذاته حيث وجد خلقه، والقول بمباينته لهم، وهذا حق، وقد أكده الجنيد في كلامه كثيراً، يقول شيخ الإسلام: ((القول بعدم المباينة يلزم منه القول بالحلول والاتحاد، فإن لم يكن مبايناً لغيره متميزاً عنه كان مجامعاً له مداخلاً له، بحيث هو يحايثه ويجامعه ويداخله كما تحايث الصفة محلها الذي قامت به))(1).

ويقول أيضاً: ((وكل المشايخ الذين يُقتدى بهم في الدين متفقون على ما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها من أن الخالق سبحانه مباين للمخلوقات، وليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته، وأنه يجب إفراد القديم عن الحادث))(2).

ونفي الأين ظاهره نفي المكان عن الله تعالى، فلا يقال: أين الله؟ وهذا الكلام باطل؛ يوافق ما عليه غلاة الجهمية من اعتقادهم بأن الله تعالى ليس داخلاً في خلقه، ولا بائناً عنهم، ولا هو فوقهم ولا تحتهم ولا خلفهم ولا أمامهم(3)، وهو مخالف لأقوال الجنيد التي يشير فيها إلى علو ذات الله تعالى على خلقه، فقد دخل عليه رجل، فسأله مسألة، فأشار الجنيد بعينه إلى السماء(4).

ويقول: ((وما استقل به العرش من عظيم ربوبيتك))(5). فظاهر كلامه هذا الاعتقاد بعلو الرب على العرش.

ثم إن النبي ﷺ أجاز الأين، فسأل الجارية: أين الله؟ وأقرها لما قالت في السماء(6)، فكيف للجنيد أن ينفي الأين؟!

---

(1) مجموع الفتاوى: ٥/٢٦٩.

(2) المرجع السابق: ١٠/٢٢٤.

(3) انظر: إغاثة اللهفان، ابن القيم: ٢/١١٧.

(4) انظر: اللمع، السراج: ٢٩٥.

(5) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٥/٢٨٤.

(6) حديث الجارية رواه مسلم: كتاب المساجد ومواضع الصلاة: باب تحريم الكلام في الصلاة ونسخ ماكان من إباحة(٥٣٧). انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ٥/٣١٩.

فأمثال هذه الأقوال المنسوبة إلى الجنيد بدون إسناد مع مخالفتها لما اشتهر عنه من أقوال لا يُعوّل عليها في إثبات مذهبه، فلا شك أنه من مثبتة الصفات المخالفين للمعطلة، والمبحث التالي يعرض بعض الأمثلة على الصفات وكيفية إثبات الجنيد لها.

أولاً: صفة الوحدانية

لفظ أحد وواحد متقاربان، وقيل إن أصل أحد وَحَدَ، قلبت الواو همزة، ومعناه الوتر، الذي لا شبيه له ولا نظير ولا صاحبة ولا ولد ولا شريك، وقيل في التفرقة بينهما أن أحداً تأتي لنفي العموم خاصة، وواحد قد تحتمل ذلك وغيره(١).

والأحد: هو الفرد الذي لم يزل وحده ولم يكن معه آخر. وهو يفيد وحدة الذات والمعنى، والواحد يفيد وحدة الذات فقط(٢).

والتوحيد عند الجنيد مبني على تحقيق صفة الوحدانية لله تعالى، وتحقيقها يكون باعتقاد أن الله تعالى واحد في ذاته وفي صفاته وفي أفعاله، والكمال للواحد ألا يكون معه أحد؛ فاقتضى إثبات هذا الكمال، هذا النفي.

سئل الجنيد عن التوحيد، فقال: «إفراد الموحد بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته: بأنه الواحد، الذي لم يلد، ولم يولد. بنفي الأضداد، والأنداد، والأشباه، وما عبد من دونه، بلا تشبيه. ولا تكييف، ولا تصوير ولا تمثيل، إلهاً واحداً صمداً فرداً ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»(٣).

ويذكر العروسي بأن الجنيد وباقي الصوفية فرّقوا بين الواحد والأحد على أساس أن الواحد هو مظهر أول التعينات المشار إليه بخبر "فخلقت خلقاً"، والأحد هو مقام العماء المشار إليه فيه "بكنت كنزاً مخفياً"(٤)، والمشار إليه أثرٌ قدسي موضوع نسبوه إلى رسول الله ﷺ، وهو: «كنت كنزاً لا أُعرف، فأحببت أن أُعرف؛ فخلقت خلقاً، فعرّفتهم بي فعرفوني»(٥).

---

(١) انظر: تفسير القرطبي: ٢٠/٢٤٤، روح المعاني، الألوسي: ٣٠/ ٢٧٢.

(٢) انظر: شرح أسماء الله تعالى الحسنى، حصة الصغير: ٤٨.

(٣) اللمع، السراج: ٤٩، وانظر: الرسالة القشيرية، القشيري: ٢٩٩.

(٤) انظر: نتائج الأفكار، العروسي: ١/٦٥.

(٥) المقاصد الحسنة، السخاوي: ٣٣٤.

قال شيخ الإسلام عن هذا الأثر: «ليس هذا من كلام النبي ﷺ، ولا يعرف له إسناد صحيح ولا ضعيف»[1].

وتفسير العروسي الأحد والواحد بهذه الطريقة هو بعينه القول بوحدة الوجود، وأنه لا فرق بين الرب وخلقه، وأن الخلق ما هم إلا مظاهر وتجليات للرب، وليس في كلام الجنيد المذكور ما يدل على هذا التفسير.(وسيأتي كلام مفصل عن هذه المسألة عند الكلام عن موقف الجنيد من القول بوحدة الوجود).

ويذكر د/ عفيفي أن تفريق الجنيد بين الأحد والواحد مبني على أساس تعلق الوحدانية بالصفات الإلهية، وتعلق الأحدية بالذات، فيقول: «تحقيق الوحدانية: أي تقرير وحدة الصفات الإلهية، أي الإقرار بأن صفاته لا يشاركه فيها أحد، وبكمال الأحدية: أي الإقرار بكمال أحدية ذاته التي لا يداخلها كثرة ولا تعدد بوجه من الوجوه، وبذا تنتفي عن الذات الإلهية الكثرة العددية والكثرة الكمية والتأليفية مادية كانت أو معنوية»[2].

وإثبات وحدانية الذات يوجب تتريه الله تعالى من وجهين ذكرهما د/ عفيفي في ثنايا كلامه: الأول: تتريهه عن أن يندرج تحت نوع، وذلك باعتقاد أنه لم يلد ولم يولد.

الثاني: تتريهه عن التركيب في ذاته، وذلك باعتقاد أنه واحد في ذاته، أي أنه لا يتجزأ ولا يتبعض، والمتكلمون يعترفون بأن تنـــزيه الله تعالى من هذا الوجه لا كمال فيه، وأن الكمال في تنـــزيهه من الوجه الأول[3].

وأهل الكلام يثبتون صفة الوحدانية لله تعالى، فيقولون: الواحد الحقيقي هو الشيء الذي لا ينقسم، ولا يشبه[4]، ودليلهم في إثبات هذه الصفة هو دليل التمانع[5].

---

(١) مجموع الفتاوى: ٣٧٦/١٨.

(٢) الثورة الروحية: ١٦٨.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار: ٢٧٧.

(٤) انظر: لمع الادلة، الجويني: ٩٨، اليواقيت والجواهر، الشعراني: ٢٩/١.

(٥) قالوا في دليل التمانع: لو قدّرنا إلهين اثنين، وفرضنا عرضين ضدين، وأراد أحـــدهما أحـــد الضـــدين، والآخر أراد الثاني، فإما أم تنفذ إرادتهما أو لا تنفذ، وكلاهما محـــال؛ لأن الضـــدين لا يجتمعـــان ولا يرتفعان، فتعين نفاذ أحد الإرادتين، والذي نفذت إرادته هو الإله. انظر: لمع الأدلة، الجويني: ٩٨-٩٩.

ويرمي أهل الكلام من نفي التركيب نفي الصفات الحادثة عن الله تعالى، والتي تتعلق بمشيئته، فليس عندهم هذا النوع من الصفات، ويقولون بأن الرب تعالى يتقدس عن قبول الحوادث، وكل صفاته أزلية قديمة كذاته، والصفات الحادثة من المحال قيامها بذاته؛ إذ لو قامت به لم يخل عنها، وما لم يخل عن الحوادث حادث[1].

وهذا المذهب لا يوافق مذهب الجنيد أبداً؛ فالجنيد يثبت لله تعالى صفات تتعلق بمشيئته، وهي التي أشار إليها بصفات الأفعال.

وإثبات وحدانية الله تعالى في صفاته يوجب اعتقاد كمالها وانفراده بها، يقول الجنيد:

«والتوحيد علمك وإقرارك بأن الله فرد في أوليته وأزليته لا ثاني معه»[2].

ويقول: «إذ هو القديم وما سواه محدث، وإذ هو الأزلي وغيره المبدأ، وإذ هو الإله وما سواه مألوه، وإذ هو القوي من غير مقو وكل قوي فبقوته قوي، وإذ هو العالم من غير معلم، ولا فائدة استفادها من غيره، وكل عالم فبعلمه علم، سبحانه الأول بغير بداية، والباقي إلى غير نهاية، ولا يستحق هذا الوصف غيره ولا يليق بسواه»[3] .

فهو الأول والقديم والأزلي والإله والقوي والعالم والباقي، وصفاته كاملة لم يستفدها من غيره، وهو منفرد بها ولا تليق بسواه.

وإثبات وحدانية الله تعالى في أفعاله توجب اعتقاد انفراده بها، واعتقاد أنه لا يفعلها أحد غيره، فيقول: «والتوحيد علمك وإقرارك بأن الله فرد في أوليته وأزليته لا ثاني معه، ولا شيء يفعل فعله، وأفعاله التي أخلصها لنفسه أن يعلم أن ليس شيء يضر ولا ينفع، ولا يعطي ولا يمنع، ولا يسقم ولا يبرى، ولا يرفع ولا يضع، ولا يخلق ولا يرزق ولا يميت ولا يحيي ولا يسكن ولا يحرك غيره جل جلاله»[4].

فأفعال الله تعالى -كالضر والنفع والمنع والعطاء والسقم والبرء والرفع والوضع والخلق والرزق والإحياء والإماتة - خاصة به لا يفعلها أحد غيره.

---

(١) انظر: لمع الادلة، الجويني: ١٠٩.

(٢) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٥٦/١٠.

(٣) المرجع السابق: ٢٥٨/١٠.

(٤) المرجع نفسه: ٢٥٦/١٠.

وإثبات وحدانية الله تعالى في ذاته وصفاته وأفعاله يوجب نفي الضد[1] والند[2] والشبيه؛ لذلك قال الجنيد:"بنفي الأضداد والأنداد والأشباه".

وفي هذا الكلام ردّ على القدرية، الذين يزعمون أن في الكون ما لا يدخل تحت مشيئة الله تعالى، كأفعال العباد، وسيأتي الكلام عن المشيئة.

ويكون الإثبات خالياً من التشبيه، والتكييف، والتصوير[3]، والتمثيل.

ثم استشهد الجنيد بقوله تعالى:﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾[الشورى١١]. وهذه الآية التي كثيراً ما يستشهد بها السلف للرد على الملحدين في باب الصفات، ففي قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ ردّ على المشبهة، وفي قوله: ﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ ردّ على المعطلة[4] .

---

(١) الضّدّ: هو المخالف والمعارض، والله سبحانه وتعالى لا مخالف له ولا معارض؛ إذ ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن. انظر:شرح العقيدة الطحاوية، ابن العز: ١/١٥٦.

(٢) النّدّ: المثل، قال تعالى: ﴿فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون ﴾ . مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ١/٨٨.

(٣) والتصوير: هو أن يخبر أن ذات الله تعالى أو صفاته أو أفعاله هي ما تصوره في قلبه، قال الجنيد عندما سئل عن المعرفة:" أن تعلم أن ما تصور في قلبك فالحق بخلافه" التعرف، الكلاباذي:٩٨.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية:٣/٤.

ثانياً: صفة الخلق والقدم

إذا نظر الإنسان إلى نفسه والعالم من حوله علم أن كليهما مخلوق محدث بعد عدم، وأيقن أن وراء حدوثه سبب هو الذي خلقه وأحدثه ويستحق أن يوصف بأنه الخالق المحدِث، هكذا استدل الجنيد على صفة الخلق لله تعالى، فقال: «إن أول ما يحتاج إليه من عقد الحكمة تعريف المصنوع صانعه والمحدث كيف كان أحدثه»[1].

وأثبت الجنيد صفة القدم لله تعالى وهي الأولية، فقال: «إذ هو القديم وما سواه محدث وإذ هو الأزلي وغيره المبدأ...»[2].

فالجنيد يعتقد بأن الله تعالى له فعل، ولا أحد يفعل فعله، ومن أفعاله: الخلق، يقول الجنيد: «والتوحيد علمك وإقرارك بأن الله فرد في أوليته وأزليته لا ثاني معه ولا شيء يفعل فعله وأفعاله التي أخلصها لنفسه أن يعلم أن ليس شيء يضر ولا ينفع ولا يعطي ولا يمنع ولا يسقم ولا يبرى ولا يرفع ولا يضع ولا يخلق ولا يرزق ولا يميت ولا يحيي ولا يسكن ولا يحرك غيره جلّ جلاله»[3].

ويعتقد بأن الله تعالى يفعل ويحدث ما أحدثه بمشيئته وإرادته، فيقول: «تحدث ما شئت أن تحدثه، وتستأثر بما شئت أن تستأثره، وتخلق ما أنت مستغن عن صنعه، وتصنع ما يبهر العقول من حسن حكمته»[4].

ويعتقد بأن الله تعالى خالق قديم أزلي أول، ولا شيء معه، وأنه فاعل بإرادته ومشيئته، وأن المخلوق محدث مُبدأ.

وهو بهذا يخالف ما عليه الفلاسفة القائلون بقدم العالم الذين يصفون الله بالعلة التامة، وهم في الأصل لا يثبتون خالقاً ولا فاعلاً[5]؛لأنهم ينفون عنه الإرادة والاختيار.

---

(1) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٥٦/١٠.

(2) المرجع السابق: ٢٥٨/١٠.

(3) المرجع نفسه: ٢٥٦/١٠.

(4) المرجع نفسه: ٢٨٣/١٠.

(5) انظر: مجموع الفتاوى: ٨٤/٨.

وتعتبر صفة الخلق عند الجنيد من الصفات الذاتية، فهي ذاتية باعتبار تعلقها بالذات، وفعلية باعتبار تأثيرها فيمن أثرت فيه، والمعنى أن الله تعالى لم يزل خالقاً ولا خلق، وهذا هو قول الجمهور من الصوفية، كما حكى ذلك عنهم الكلاباذي، فقال:«واختلفوا في أنه لم يزل خالقا، فقال الجمهور منهم والأكثرون من القدماء منهم والكبار: إنه لا يجوز أن يحدث لله تعالى صفة لم يستحقها فيما لم يزل، وإنه لم يستحق اسم الخالق لخلقه الخلق، ولا لإحداث البرايا استحق اسم البارئ، ولا بتصوير الصور استحق اسم المصور، ولو كان كذلك لكان ناقصا فيما لم يزل، وتم بالخلق، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

وقالوا: إن الله تعالى لم يزل خالقا بارئا مصورا غفورا رحيما شكورا، وكذلك جميع صفاته التي وصف بها نفسه، يوصف بها كلها في الأزل، كما يوصف بالعلم والقدرة والعز والكبرياء والقوة، كذلك يوصف بالتكوين والتصوير والتخليق والإرادة والكرم والغفران والشكر، ولا يفرقون بين صفة هي فعل وبين صفة لا يقال إنها فعل، نحو العظمة والجلال والعلم والقدرة»[1].

وهم بهذا يتفقون مع أهل السنة؛ لأنهم يقولون بقدم الصفات الفعلية من ناحية تعلقها بالذات والقدرة، وحدوثها من ناحية تعلقها بالمشيئة[2].

ومنع بعض الصوفية أن يكون الله تعالى لم يزل خالقاً؛ لأن ذلك يوجب عندهم كون الخلق معه في القدم[3].

أما قول الجنيد: «تعريف المصنوع صانعه والمحدث كيف كان أحدثه وكيف كان أوله وكيف أحدث بعد موته».

فقوله:كيف كان أوله؛ فأول الإنسان بالنسبة إلى نوعه آدم عليه السلام، قال تعالى:﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلآئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ﴾[الأعراف١١].

وأما كل إنسان بعينه فأوله النطفة، قال تعالى ﴿أَوَلَمْ يَرَ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴾[يس٧٧].

---

(١) التعرف، الكلاباذي: ٢٢.

(٢) انظر:مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ١٥٠/٦.

(٣) التعرف، الكلاباذي:٢٣.

أما الكيفية التي أحدث بها الإنسان فأخرجته من العدم إلى الوجود فتلك لا يعلمها إلا الله تعالى، ومهما حاول الإنسان أن يعمل فكره فلن يتوصّل إليها، والذي يظهر أن الجنيد لم يرد هذا؛ فمنهجه بعيد عن منهج علماء الكلام، كما أنه يتكلم عن معرفة عامة يتوصل إليها أدنى عامي من الناس، وغاية ما أراده هو لفت النظر إلى بداية الإنسان التي يعترف بها؛ ليتيقن أنه محدَث.

ثالثاً: صفة العلم

يعتقد الجنيد بأن الله تعالى يتصف بصفة العلم، وهي صفة تليق بجلاله، وعلمه محيط لكل شيء مهما صغر أو دقّ من الجزئيات، فيقول: «لا يخفى عليه مثقال ذرة في بر ولا بحر، ومن أحاط بكل شيء علماً وأحاط به خبراً»[1] .

كما يصف علمه تعالى بالشمول في كل الأزمان، فعلمه شامل لما وجد، في الماضي والحاضر وما سيوجد في المستقبل، بل يعم الممتنع وجوده؛ فيقول: «تفرد الحق بعلم الغيوب؛ فعلم ما كان وما يكون وما لا يكون أن لو كان كيف كان يكون»[2].

ومن الغيوب التي استأثر الله تعالى بعلمها:

– علمه بذاته وصفاته، يقول الجنيد: «المعرفة وجود جهلك عند قيام علمه، قيل له: زدنا. قال: هو العارف وهو المعروف»[3].

فلا يعرف كيفية ذات الله تعالى وكيفية صفاته إلا الله تعالى؛ لأن معرفة الشيء مبنية على معرفة عينه، والإحاطة به كما هو، والله تعالى لا يُحاط به علماً. (وسيأتي توضيح أكثر لهذا عند الكلام عن المعرفة الخاصة).

– استئثاره بعلم ماهية الروح دون أحد من خلقه، يقول الجنيد: «الروح شيء استأثر الله بعلمه، ولم يطلع عليه أحداً من خلقه، ولا يجوز العبارة عنه بأكثر من موجود لقوله: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء٨٥]»[4].

– العلم بما طويت عليه الضمائر، يقول الجنيد: «فأما الذكر الذي يستأثر الله بعلمه دون غيره، فهو ما اعتقدته القلوب وطويت عليه الضمائر، مما لا تحرك به الألسنة والجوارح، وهو مثل الهيبة لله، والتعظيم لله، والإجلال لله، واعتقاد الخوف من الله، وذلك كله فيما بين العبد وربه، لا يعلمه إلا من يعلم الغيب، والدليل على ذلك قوله عز وجل: ﴿يَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ

---

(١) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٦٢/١٠.

(٢) نتائج الأفكار، العروسي: ٩٢/١.

(٣) التعرف، الكلاباذي: ٤٣.

(٤) التعرف، الكلاباذي: ٤٤، وانظر: عوارف المعارف، السهروردي: ٧٧٤/٢، الكواكب الدرية، المناوي: ٣٨٠/١.

وَمَا يُعْلِنُونَ ﴾[القصص٦٩]. وأشباه ذلك وهذه أشياء امتدح الله بها فهي له وحده جل ثناؤه))[1].

وجاء في دعائه: ((لا يغيب عنك ما في أكنة سرائر الملحدين، ولا يتوارى عن علمك اكتساب خواطر المبطلين))[2].

والإيمان بصفة العلم لله تعالى وإثباتها من لوازم الإيمان بالله تعالى، والمعرفة بهذه الصفة وغيرها من صفات الله تعالى تعظّم معرفة الله في القلوب، ويصل بها العبد إلى درجة الخاصة، يقول الجنيد: ((فالمعرفة التي فضلت الخاصة على العامة هي عظيم المعرفة في قلوبهم بعظيم القدر والإجلال والقدرة النافذة والعلم المحيط والجود والكرم والآلاء فعظم في قلوبهم قدره وقدر جلالته وهيبته..))[3].

وبهذا تظهر موافقة الجنيد لسلف الأمة الأخيار[4]، ومخالفته لما كان عليه أوائل القدرية الذين ينفون هذه الصفة عن الله تعالى[5]، وقد كان ظهورهم في أواخر عصر الصحابة، فتبرأ منهم الصحابة وحذروا منهم أشد التحذير[6].

---

(١) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/ ٢٦٤.

(٢) المرجع السابق: ١٠ /٢٨٣.

(٣) المرجع نفسه: ١٠/ ٢٥٨.

(٤) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي: ٣/٦٠٢.

(٥) انظر: الفرق بين الفرق، عبد القادر البغدادي: ٩٣، شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز: ٣٠٢/١

(٦) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة، اللالكائي: ٥٣٦/٣، ٥٨٥/٤

رابعاً: صفة المشيئة

يثبت الجنيد لله تعالى مشيئةً وإرادةً لا يتخلف عنها شيء من مخلوقاته فيقول عندما يذكر تفكر الخاصة في المخلوقات:«كيف خلقهم وأتقن صنعتهم، وفي المقادير كيف قدرها فاتسقت على الهيئات التي هيأها والأوقات التي وقتها، وفي الأمور كيف دبرها على إرادته ومشيئته فلم يمتنع منها شيء عن المضي على إرادته والاتساق على مشيئته، وقد قال بعض أهل العلم: إن النظر في القدرة يفتح باب التعظيم لله في القلب. ومر بعض الحكماء بمالك بن دينار فقال له مالك: عظنا، رحمك الله. فقال: بم أعظك ؟ إنك لو عرفت الله أغناك ذلك عن كل كلام !! لكن عرفوه على دلالة أنهم لما نظروا في اختلاف الليل والنهار ودوران هذا الفلك وارتفاع هذا السقف بلا عمد ومجاري هذه الأنهار والبحار علموا أن لذلك صانعا ومدبرا لا يعزب عنه مثقال ذرة من أعمال خلقه فعبدوه»[1].

وقال أيضاً: «تحدث ما شئت أن تحدثه، وتستأثر بما شئت أن تستأثره»[2] .

كما أن الله تعالى يفعل بعبده ما يشاء، كيف شاء؛ فيصرف عنه البلاء إذا شاء ويقيل العثرة ويستر القبيح وينشر الثناء؛ لذلك هو أهلٌ أن يطلب منه الإقالة والستر والعافية، ولا يطلب من غيره.

جاء في دعاء الجنيد:«أسألك سؤال خاضع خاشع متذلل متواضع ضارع اشتدت إليك فاقته، وأنزل بك على قدر الضرورة حاجته، وعظمت فيما عندك رغبته، وعلم أن لا يكون شيء إلا بمشيئتك، ولا يشفع شافع إليك إلا من بعد إذنك، فكم من قبيح قد سترته، وكم من بلاء قد صرفته، وكم من عثرة قد أقلتها، وكم من زلت قد سهلت بها، وكم من معروف قد رفعته، وكم من ثناء قد نشرته»[3].

وجاء أيضاً: «يا فعال لما يريد اجعلني من خاصة أوليائك...إنك على كل شيء قدير»[4].

---

(١) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/ ٢٥٩.

(٢) المرجع السابق: ١٠/٢٨٣.

(٣) اللمع، السراج: ٣٢٩.

(٤) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٢٨٣.

ويدخل في مشيئة الله تعالى ما يحبه ويرضاه:((والله يفعل بوليه ما يشاء وما يحب))[١]. ويقول:((وآثار مشيئة الهداية بينة عند أهل الهدى))[٢].

كما يدخل فيها ما لا يحبه ولا يرضاه، قيل للجنيد: العارف يزني يا أبا القاسم؟ فاطرق ملياً، ثم رفع رأسه وقال: "وكان أمر الله قدراً مقدرواً"[٣].

وليست المشيئة عند الجنيد هي عين المحبة كما قالت الأشاعرة[٤]، بل يعتقد بأن هناك أشياء يحبها الله تعالى، وأشياء لا يحبها بل يبغضها ويكرهها، فإذا كانت هذه الأشياء التي يبغضها موجودة، وإذا كانت مشيئته تعالى لا يمتنع منها شيء، فهذا يعني أنه شاء أن يوجد ما يحبه وشاء أن يوجد ما لا يحبه، فالمشيئة قد تتعلق بمحابه وقد تتعلق بغير محابه. وقد نلمح هنا موافقة لما عليه أهل السنة من أن المشيئة قد تتعلق بمحاب الله تعالى فتكون إرادة دينية وقد تتعلق بغير محابه فتكون من الإرادة الكونية العامة[٥]، يقول الإمام الطحاوي:((أما أهل السنة فيقولون أن الله وإن كان يريد المعاصي قدرا فهو لا يحبها ولا يرضاها ولا يأمر بها بل يبغضها ويسخطها ويكرهها وينهى عنها وهذا قول السلف قاطبة فيقولون ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن))[٦]. بل إن جمهور الصوفية يوافقون أهل السنة على ذلك.

يقول الإمام ابن القيم: ((والذي عليه أهل الحديث والسنة قاطبه والفقهاء كلهم وجمهور المتكلمين والصوفية: أنه سبحانه يكره بعض الأعيان والأفعال والصفات وإن كانت واقعة بمشيئته، فهو يبغضها ويمقتها كما يبغض ذات إبليس وذوات جنوده ويبغض أعمالهم ولا يحب ذلك وإن وجد بمشيئته، قال الله تعالى: ﴿ وَاللّهُ لاَ يُحِبُّ الفَسَادَ ﴾[البقرة٢٠٥]. وقال: ﴿وَاللّهُ لاَ يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ﴾[آل عمران٥٧]. وقال:﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾[لقمان١٨]. وقال: ﴿ لاَّ يُحِبُّ اللّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوَءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلاَّ مَن

---

(١) اللمع، السراج: ٣٨٠.

(٢) دواء التفريط: تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٤١.

(٣) راجع: ص١٥٠.

(٤) انظر: شفاء العليل، ابن القيم: ٣٢٤/١.

(٥) انظر: المرجع السابق: ١٤٢/١، شرح العقيدة الطحاوية، ابن العز: ١١٦/١.

(٦) شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز: ١١٦/١.

ظُلِمَ﴾[النساء١٤٨]. وقال: ﴿لاَ تَعْتَدُواْ إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبِّ الْمُعْتَدِينَ﴾[البقرة١٩٠]. وقال: ﴿إِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر٧]. فهذا إخبار عن عدم محبته لهذه الأمور ورضاه بها بعد وقوعها، فهذا صريح في إبطال قول من تأول النصوص على أنه لا يحبها ممن لم تقع منه ويحبها إذا وقعت، فهو يحبها ممن وقعت منه، ولا يحبها ممن لم تقع منه، وهذا من أعظم الباطل والكذب على الله، بل هو سبحانه يكرهها ويبغضها قبل وقوعها وحال وقوعها وبعد وقوعها؛ فإنها قبائح وخبائث والله متره عن محبة القبيح والخبيث»[1].

وبذا تظهر مخالفة الجنيد للمعتزلة الذين استعظموا القول بإرادة الله تعالى لما يبغضه من معاصي العباد فنفوا هذه الإرادة بنفيهم خلقه لأفعال العباد[2]. كما تظهر مخالفته لما عليه الجبرية من نفيهم هذه الإرادة أيضاً وقولهم بأن إرادة الله تعالى متعلقة بما يحبه فقط، وأنه يحب المعصية من العاصي، كما يحب الطاعة من الطائع[3]. (وستأتي تفصيلات أكثر في مبحث القدر).

---

(١) شفاء العليل، ابن القيم: ٣٢٣/١.

(٢) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار: ٣٢٣.

(٣) انظر: لمع الأدلة، الجويني: ١١٠.

خامساً: صفة الكلام

ينسب المناوي إلى الجنيد قوله:«القرآن كلام الله وهو صعب الإدراك، والرباعيات كلام المحبين المخلوقين»[1]. والرباعيات هي القصائد.

وسُئل الجنيد عن أصحابه: ما بالهم إذا سمعوا القرآن لا يطربون؟ قال: ما في القرآن ما يوجب الطرب؛ هو كلام الحق، نزل بأمر ونهي ووعد ووعيد، فهو يقهر. قيل له: فما بالهم يطربون عند القصائد؟ قال: لأنه مما عملت أيديهم. قيل له: فما بالهم يطربون عند الرباعيات؟ قال: لأنه كلام المحبين العشاق[2].

ويقول الجنيد: «إن الله تعالى لما خاطب الذّر في الميثاق الأول بقوله: ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى﴾ الأعراف١٧٢. استفرغت عذوبة سماع الكلام الأرواح، فلما سمعوا السماع حركهم ذكر ذلك»[3].

وهذا الكلام فيه:

١- أن الله تعالى يتكلم بكلام، وأن القرآن كلامه.

٢- التفريق بين كلام الله تعالى وبين كلام المخلوقين.

٣- أن كلام الله مسموع حيث خاطب الذّر في الميثاق الأول.

٤- أن كلام الله صعب الإدراك على المخلوقين؛ لأنه قديم فلا يناسب المخلوقين.

والاعتقاد بأن الله تعالى يتكلم بكلام مسموع يختلف عن كلام المخلوقين، وأن القرآن كلامه هذا الاعتقاد هو ما عليه أهل السنة والجماعة.

أما الاعتقاد بأن القرآن صعب الإدراك على المخلوقين فهذا خطأ، وينافي ما ذكره الله تعالى في كتابه بأنه سهل ميسر، حيث يقول: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القمر:١٧].

---

(١) الكواكب الدرية، المناوي:١/٣٧٩.

(٢) آداب الصحبة، السلمي: ١٠٦، وانظر: الطبقات الكبرى، الشعراني:١/١٤٨.

(٣) الرسالة القشيرية، القشيري:٣٣٩-٣٤٠، الطبقات الكبرى، الشعراني:١/١٤٧، نشر المحاسن، اليافعي:٣٠٧.

وقد أجمع الصوفية على أن الله تعالى يتكلم بكلام قديم[1]، وأكثرهم على أنه لم يزل آمراً ناهياً مخبراً واعداً موعداً[2]، ولازم قولهم هذا عدم تعلق صفة الكلام بمشيئته تعالى، وهذا بعينه ما يذهب إليه ابن كلاب ومن وافقه[3].

وهل يقول الجنيد بقول الأكثرين، فيوافق الكلابية، أو يقول كما يقول في صفة المحبة؛ فتكون صفة الكلام ذاتية أزلية باعتبار تعلقها بالذات كصفة العلم والحياة، وفعلية باعتبار تعلقها بمشيئته تعالى؛ فهو يتكلم متى شاء كيف شاء؟ فإن قال بذلك فقد وافق سلف الأمة وأئمتها[4]، وخالف الجهمية الذين يقولون بأن كلام الله مخلوق، خلقه في غيره[5].

ثم هل يقول بأن كلام الله تعالى بحرف وصوت كما قال بعض الصوفية ومنهم الحارث المحاسبي، أو أنه يقول بأن الله تعالى يتكلم بلا حرف ولا صوت كما ذهب إلى ذلك بعضهم[6]، موافقة لما عليه الكلابية، حيث قالوا بأن الكلام القديم ليس بحروف ولا أصوات ولا ألحان ولا نغمات[7].

كل ذلك لم أجد فيه نقلاً يشير إلى ما يذهب إليه الجنيد، لكن الذي يظهر أنه يوافق ما ذهب إليه المحاسبي من أن كلام الله تعالى بحرف وصوت.

---

(١) التعرف، الكلاباذي: ٢٣.

(٢) انظر: التعرف، الكلاباذي: ٢٣.

(٣) انظر: شرح العقيدة الأصفهانية، ابن تيمية: ٧٣، لمع الأدلة، الجويني: ١٠٢.

(٤) انظر: شرح العقيدة الأصفهانية، ابن تيمية: ٢٥، ٧٣، ٧٤.

(٥) انظر: المرجع السابق:٢٥.

(٦) انظر: نتائج الأفكار القدسية، العروسي:١/٩١-٩٢.

(٧) انظر: لمع الأدلة، الجويني:١٠٥.

سادساً: صفة المعية والقرب

يثبت الجنيد صفة المعية لله تعالى، ويقسمها إلى قسمين:

١- معية علم وإحاطة، وهي للعامة.

٢- معية نصرة وكلاءة، وهي للأنبياء.

فقد سأله ابن شاهين [(١)] عن معنى (مع) فقال: « (مع) على معنيين: مع الأنبياء بالنصرة والكلاءة. قال تعالى: ﴿ إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى ﴾ [طه٤٦]. ومع العامة بالعلم والإحاطة، قال الله تعالى: ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ﴾[المجادلة٧]. فقال ابن شاهين: مثلك يصلح أن يكون دالاً للأمة على الله تعالى» [(٢)].

ويظهر من إجابة الجنيد مذهبه في صفة المعية؛ فقوله بأنها معية علم وإحاطة للعامة، ومعية نصر وكلاءة للأنبياء، يعني أنها ليست بمعنى المجاورة والمقارنة والمداناة[(٣)]، وهذا يدل على اعتقاده بمباينة الرب لمخلوقاته، وهو خلاف ما يعتقده كثير من الصوفية من أن الله تعالى يقرب من خلقه بذاته، وأنه موجود في كل مكان[(٤)].

والمعية التي ذكرها الجنيد للأنبياء ليست خاصة بهم فقط، بل هي لأتباعهم أيضاً، ولعله يقصد من تقييده الآية التي استدل بها؛ فهي في حق موسى وهارون عليهما السلام.

والمعنى الذي ذكره الجنيد للمعية واستدل عليه من القرآن موافق لما يعتقده السلف، يقول شيخ الإسلام: كلمة (مع) إذا أطلقت فليس ظاهرها إلا المقارنة المطلقة من غير وجوب مماسة، أو محاذاة عن يمين أو شمال...ومعية الله تعالى تختلف أحكامها بحسب الموارد، فلما قال: ﴿ يعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا ﴾ إلى قوله: ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾ [سورة الحديد٤]. دلّ ظاهر الخطاب على أن حكم هذه المعية ومقتضاها أنه مطّلع عليكم، شهيد عليكم، ومهيمن عالم بكم، وهذا معنى قول السلف: إنه معهم بعلمه، وهذا ظاهر الخطاب

---

(١) قال العروسي في حاشيته: هو أبو إسحاق إبراهيم بن شاهين. انظر: نتائج الأفكار، العروسي: ٨٦/١. ولم أجد له ترجمة.

(٢) الرسالة القشيرية، القشيري: ٤٦.

(٣) نتائج الأفكار، العروسي: ٨٦/١.

(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ٥/ ١٢٥،٢٣٠.

وحقيقته...ولما قال النبي ﷺ لصاحبه في الغار:﴿ لاَ تَحْزَنْ إِنَّ اللّهَ مَعَنَا ﴾[التوبة ٤٠]. كان هذا أيضاً حقاً على ظاهره ودلت الحال على أن حكم هذه المعية هنا معية الإطلاع والنصر والتأييد[١].

وقال الجنيد:«متى يتصل من لا شبيه له ولا نظير له بمن له شبيه ونظير ؟! هيهات، هذا ظن عجيب إلا بما لطف اللطيف من حيث لا درك ولا وهم ولا إحاطة إلا إشارة اليقين وتحقيق التوحيد»[٢].

فاتصال العبد بالرب الذي لا شبيه له ولا نظير وقربه من ذاته و إحاطته به غير ممكن، وقد أيّد شيخ الإسلام هذا الكلام من الجنيد، فقال: «هذا الكلام يقتضي أن العباد إنما عرفوا ربهم بما لطف به من تعرفه إليهم وهدايته إياهم بما أعطاهم، لا معرفة إدراك وإحاطة، وهذا حسن، وربما يتضمن نوعا من الرد على طريقة أهل النظر، الذين يجعلونه بمجرده محصلا للمعرفة المطلوبة»[٣].

وقال العروسي:«أن معنى الوصول إليه سبحانه وتعالى غير ما عهد لنا، بل هو كناية عن قوة الإيمان ورسوخ اليقين بمشاهدة ومراقبة رب العالمين»[٤].

وفي قول الجنيد بأن التوحيد، هو إفراد القديم من الحدث، تتريه لله تعالى عن حلوله في العالم المحدث، فالتوحيد لا يكون إلا باعتقاد المباينة.

وقد أكثر الجنيد من نفي القرب الذاتي للرّب، وغالى في ذلك حتى خرج إلى وصف الله تعالى بالبعد، فقال لما سئل عن قرب الله تعالى: «بعيد بلا اقتراب قريب بلا التزاق»[٥]. وقال:«قريب لا بالتلاق بعيد لا بافتراق»[٦].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى: ١٠٣/٥، ١٠٤.

(٢) نتائج الأفكار، العروسي: ٨٥/١.

(٣) الاستقامة: ١٤٨.

(٤) نتائج الأفكار، العروسي:٨٥/١.

(٥) الطبقات الكبرى، الشعراني: ٨٤/١.

(٦) طبقات الشافعية الكبرى، السبكي: ٢٦٧/٢.

ولا شك أن مراد الجنيد من نفي القرب الذاتي حسن، فقرب الرب ليس قرب التزاق أوملاقاة، لكنه أخطأ في وصف الله تعالى بالبعد؛ لأن وصفه بالبعد لا أصل له في كتاب ولا سنة[1].

فلفظ البعد من الألفاظ المجملة التي لابدّ من أن يُعرف مراد القائل منها، فإن أراد حقاً قُبل، وإن أراد باطلاً رُد، وإن اشتمل كلامه على حق وباطل لم يُقبل مطلقاً ولم يُرد جميع معناه، بل يُوقف اللفظ ويُفسر المعنى[2].

وإذا كانت المعية عند الجنيد معية علم وإحاطة أو نصرة وكلاءة، لا معية قرب ذاتي، فهل يعني هذا أنه يفسر القرب بالمعية وينفي صفة القرب التي أثبتها الله تعالى في كتابه وأثبتها له نبيه ﷺ في سنته؟

فالجواب: لا، لا ينفي الجنيد القرب لإثباته المعية، بل هو يثبت هذه الصفة، فيقول: «إن الله تعالى يقرب من قلوب عباده على حسب ما يرى من قرب قلوب عباده منه، فانظر ماذا يقرب من قلبك»[3].

وقال له رجل: علمني شيئاً يقربني إلي الله وإلى الناس . فقال الجنيد: «أما الذي يقربك إلى الله فمسألته، وأما الثاني فترك مسألتهم»[4].

فهذا يدل على أنه يثبت قرباً خاصاً لله تعالى ممن يتقرب إليه، فهو يقرب من قلب من تقرب إليه، ولا شك أن تقرب العبد إلى ربه يكون بعمل الطاعات.

وفي النص الثاني ذكرَ سؤالَ الله تعالى، والسؤال عبادة، وهناك آية صرح الله تعالى فيها بقربه ممن دعاه، يقول تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة ١٨٦]. فهذا القرب الخاص يتطلب طاعة من العبد.

---

(١) انظر: الاستقامة، ابن تيمية: ١٣٧.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ٤١/٣.

(٣) اللمع، السراج: ٨٥، عوارف المعارف، السهروردي:٨٧٩/٢، نشر المحاسن، اليافعي:١٩٨.

(٤) طبقات الأولياء، ابن الملقن:٢٠.

يقول شيخ الإسلام: «وجميع ما وصف به الرب عز وجل نفسه من القرب فليس فيه ما هو عام لجميع المخلوقات كما في المعية، وأما قربه مما يقرب منه فهو خاص لمن يقرب منه كالداعي والعابد وكقربه عشية عرفة»[1].

والذي يظهر أن الجنيد أراد بالقرب القرب القلبي، وهذا هو قرب المثال العلمي، وهو مستلزم للمحبة، فإن من أحبّ شخصاً تمثل في قلبه ووجده قريباً من قلبه، وهذا القرب لا ينكره أحد[2].

وخلاصة القول: إن الجنيد يوافق أهل السنة في إثبات صفة المعية، ويثبت صفة القرب الخاص لله تعالى ممن يتقرب إليه، وهو بهذا يوافق ما عليه أهل السنة والجماعة[3]، كما أنه بهذا يكون مخالفاً للجهمية الذين نفوا صفة القرب وفسروها بالإثابة[4].

---

(١) مجموع الفتاوى: ٤٧٨/٥.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ٢٤٩/٥.

(٣) انظر: المرجع السابق: ١٣٠/٥.

(٤) انظر: المرجع نفسه: ٤٦٥/٥.

سابعاً: صفة المحبة

وهي من صفات الله تعالى التي تكلم عنها الجنيد كثيراً مثبتاً لحقيقتها؛ فالله تعالى يحب أشياء، ويبغض أشياء؛ يحب بعض عباده، ويحب بعض أحكامه الكونية القدرية، ويبغض بعضها، يقول الجنيد:

((إذا أراد الله عبداً للمحبة كشف له عن قدم إنعامه عليه، وبره إليه، وكثرة الأيادي القديمة عنده))(١).

وجاء في بعض مناجاته: ((أجر علينا من أحكامك أرضاها لك وأحبها إليك))(٢).

وسئل عن المحبة؛ فقال للسائل: تريد الإشارة؟ قال:لا. قال:تريد الدعوى؟ قال: لا. قال:فأيش تريد؟ قال: عين المحبة. فقال: أن تحب ما يحب الله تعالى في عباده وتكره ما يكره الله تعالى في عباده(٣).

وقد بيّن الجنيد أن هذه الصفة من الصفات الذاتية من وجه، الفعلية من وجه آخر، فقد سأله سائل عن المحبة، فقال: أمن صفات الذات أم من صفات الأفعال؟ فقال الجنيد:

((إن محبة الله لها تأثير في محبوبه بين؛ فالمحبة نفسها من صفات الذات ولم يزل الله تعالى محباً لأوليائه وأصفيائه، فأما تأثيرها فيمن أثرت فيه فإن ذلك من صفات الأفعال))(٤).

فالجنيد يعتقد بأن المحبة من الصفات الذاتية لله تعالى، وصفاته الذاتية أزلية قديمة كذاته تعالى فهو لم يزل محباً لأوليائه، لكن باعتبار تأثيرها فيمن يحبه هي من الصفات الفعلية التي تتعلق بمشيئته.

ومحبة الله تعالى لأوليائه قررها الله تعالى في كتابه، فقال: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾[آل عمران٣١].

فنيل محبة الله تعالى يسبقه سبب؛ وهو إتباع الشرع .

---

(١) الكواكب الدرية، المناوي:٣٨٣/١.

(٢) حلية الأولياء، أبو نعيم:٢٨٧/١٠.

(٣) انظر: طبقات الصوفية، السلمي: ١٣٥، طبقات الشافعية الكبرى، السبكي: ٢٦٧/٢.

(٤) حلية الأولياء، أبو نعيم:٢٨١/١٠.

أما الصوفية فإنهم يتغنون بهذه المحبة التي لا يرون لها سبباً سوى محض الفضل الأزلي.

والجنيد يُرجع محبة الله تعالى لأوليائه إلى الأزل، فيقول:«ولم يزل الله تعالى محباً لأوليائه وأصفيائه» .

وقد ظهرت أمارات تلك المحبة في ذلك الزمن لما اصطفاهم وانتخبهم لولايته، ودعاهم، فكانوا أول مجيب، جاء في كتاب الميثاق:

«أولئك الذين أوجدهم لديه في كون الأزل عنده، ومراكب الأحدية لديه؛ حين دعاهم، فأجابوا سراعاً»[١].

ويصل السالك إلى مقام لا يعلم أن الله تعالى يحبه فقط، بل يتيقن فيه من تلك المحبة، فيُحكى أن الجنيد سئل عن مقام غاية الحب، فقال:

«هو مقام عزيز يستغرق العقول، وينسي النفوس، وهو من أعلى علم المعرفة بالله تعالى. وقال: في هذا المقام يعلم العبد أن الله عز وجل يحبه، ويقول العبد: بحقي عليك، وبجاهي عندك، ويقول بحبك لي»[٢].

ووجه حدوث المحبة هنا هو انكشاف الحجاب عن قلب العبد لصفاء باطنه[٣].

فالجنيد يعتقد بأن محبة الله تعالى لهذه الفئة الخاصة من عباده موجودة قبل أن تصدر منهم الأعمال، «وهذه المحبة تبقى أبداً فلا تتغير ولا تتبدل؛ لأنه لا يجوز أن يتجدد في ذات الله شيء»[٤].

وهذا الاعتقاد لا ينفرد به الجنيد، بل معظم الصوفية عليه، وقد استدل بعضهم على هذا الحب، الذي أسموه "بالحب الإلهي" بحديث قدسي موضوع نسبوه إلى رسول الله ﷺ، وهو: "كنت كنزاً لا أُعرف، فأحببت أن أُعرف؛ فخلقت خلقاً، فعرّفتهم بي فعرفوني"[٥].

---

(١) كتاب الميثاق في: تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٢٩.

(٢) قوت القلوب، أبو طالب المكي:١١٥٣/٢.

(٣) انظر: الحب الإلهي بين السلف والصوفية، د/لطف الله خوجه: ٢٥٨-٢٥٩.

(٤) المرجع السابق: ٢٦٢.

(٥) راجع: ص١٧٦.

ويعتقد بعض الصوفية بأن حب الله تعالى لعباده أزلي؛ «وذلك أن الله تعالى لما كان، ولم يكن معه شيء، فأحب أن يُعرف، فخلق الخلق لأجل ذلك، فلما خلقه نظر إليه فأحبه، فكان ينظر إلى العالم الذي خلقه كما ينظر المرء إلى صورته في المرآة، فكان العالم مرآة لله تعالى يرى فيها نفسه»[1].

ولكن هناك فرق بين ما يذهب إليه الجنيد، وبين ما يذهب إليه هؤلاء من ناحية النظر إلى صفة المحبة؛ فهم يذهبون إلى أن الله تعالى أحب العالم كله، ولم يفرقوا بين محبة ومحبة، وهذا القول نتيجته إنكار القدر؛ لأنه يقتضي أن كل ما في العالم يحبه الله تعالى كالمعاصي والكفر، أما الجنيد فإنه يخصص المحبة الأزلية، ولا يُعممها، فيرى أن هذه المحبة لم يستحقها كل الخلق، وقوله يقتضي إثبات القدر.

وبالنظر إلى ما يذهب إليه هؤلاء من اعتقاد أن العالم صورة لله تعالى يتضح مدى الكفر والإلحاد الذي هم عليه؛ لأن نتيجته القول بوحدة الوجود، وأن الخالق هو المخلوق.

وكما يثبت الجنيد صفة المحبة لله تعالى، فهو يثبت ما تقتضيه من صفة الكره، فيقول:«وتكره ما يكره الله تعالى في عباده»،ويذكر الجنيد أن الله تعالى يكره الموت لعبده المؤمن؛ وسبب كره الله تعالى له ليس لذاته، وإنما لما يلاقيه المؤمن من شدائد وصعوبات في سكرات الموت، يقول الجنيد: "يكره الموت وأكره مساءته"[2]،«لما يلقى من عيان الموت وصعوبته وكربه، ليس أني أكره له الموت؛ لأن الموت يورده إلى رحمته ومغفرته»[3].

وهذا من الله تعالى للمؤمن مجازاة له؛ فهو لما أحب ما يحبه الله تعالى، وكره ما يكره الله تعالى، أحبه الله وأحب ما يحبه وكره له ما يكرهه، وهذا هو ما يسمى بالاتحاد النوعي أو الوصفي، وهو اتحاد في المحبوب، وفي المكروه[4].

---

(١) الحب الإلهي بين السلف والصوفية، لطف الله خوجه: ٢٥١.

(٢) جزء من حديث رواه البخاري: كتاب الرقائق: باب التواضع، برقم "٦١٣٧"، ورواه مسلم: كتاب الذكر والدعاء: باب: من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه...برقم"٢٦٨٥"

(٣) الزهد الكبير للبيهقي: ٢/٢١٠.

(٤) انظر: التحفة العراقية، ابن تيمية: ٤٣-٤٤. ضمن مجموعة الرسائل المنيرية الجزء ٤.

وخلاصة القول:إن الجنيد يثبت صفة المحبة لله تعالى على الحقيقة، ولا يؤولها كما فعلت المعطلة، حيث قالوا إنها بمعنى الإرادة[1]، وإن تأثر بهؤلاء بعض الصوفية[2].

وقد نسب الهجويري اعتقاد المعطلة إلى الجنيد[3]، وهذا ليس صحيحاً، والصحيح أن مذهبه الإثبات كما اتضح سابقاً، فوافق ما عليه السلف من هذه الناحية[4].

ولكن يلاحظ على إثبات الجنيد بعض انحراف في أنه لم يشر إلى الأسباب في محبة الله تعالى لخلقه، وجعلها سابقة لأعمال العباد، والآية صريحة في أن محبة الله تعالى لا تُنال إلا بإتباع محمد ﷺ، والتقرب إليه تعالى بالنوافل بعد الفرائض، يقول الله تعالى في الحديث القدسي:(وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه)[5].

---

(١) انظر: شرح العقيدة الأصفهانية، ابن تيمية:٣٩.

(٢) انظر: الرسالة القشيرية، القشيري: ٣١٩، كشف المحجوب، الهجويري: ٣٦٧.

(٣) انظر:كشف المحجوب، الهجويري: ٣٦٧.

(٤) انظر: شرح العقيدة الأصفهانية، ابن تيمية:٣٥.

(٥) جزء من حديث رواه البخاري: كتاب الرقائق: باب التواضع:برقم(٦١٣٧).

ثامناً: رؤية الله تعالى

نقل الكلاباذي إجماع الصوفية على أن الله تعالى يرى بالأبصار في الآخرة، وأن رؤيته تكون للمؤمنين دون الكافرين[1]. ولم أجد في كلام الصوفية من نقل غير هذا، وبإجماعهم في هذه المسألة يكونون قد وافقوا أهل السنة والجماعة، وخالفوا الجهمية والمعتزلة[2].

أما رؤية الله تعالى بالأبصار في الدنيا، فقد منعها الأكثرون منهم، بل ذكر الكلاباذي والقشيري إجماع الصوفية على منعها[3]،ولا يصح هذا القول بالإجماع؛ لما نُقل عن بعضهم من إمكانية الرؤية البصرية في الدنيا[4]، وسيأتي الكلام عن ذلك .

واختلف الذين منعوا الرؤية في رؤية النبي ﷺ لربه ليلة عرج به إلى السماء، وهناك من أجاز وقوعها عقلاً وشرعاً للمؤمن غير النبي ﷺ، ولكنها لا تقع[5]، ونتيجة هذا القول وما سبقه – من القول بإمكانية وقوعها في الدنيا– واحدة .

وقد وافق قول المانعين للرؤية ما عليه السلف، من أن الله تعالى لا يراه أحد بعينه في الدنيا، ولم يتنازعوا إلا في نبينا ﷺ خاصة[6].

وذهبت طائفة من الصوفية إلى جواز الرؤية البصرية في الدنيا، وذكر الكلاباذي بأنهم فئة من غير المعروفين بالأعيان[7]، ونسبه إلى جميع الصوفية بعضُ من انتقد مذهبهم[8]. والصحيح عدم التعميم.

---

(١) انظر: التعرف، الكلاباذي: ٢٥.

(٢)انظر: الشريعة، الآجري:٢٥١، شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار: ٢٣٢.

(٣) انظر: التعرف، الكلاباذي:٢٥، الرسالة القشيرية، القشيري:٣٦٠.

(٤) انظر: التعرف، الكلاباذي: ٢٧.

(٥) انظر: نتائج الأفكار، العروسي: ٢٦٦.

(٦) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية:٥/٤٩٠.

(٧) انظر: التعرف، الكلاباذي: ٢٧.

(٨) انظر:عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية، أحمد القصير: ٣٣.

وقد بيّن شيخ الإسلام سبب وقوع هذا الخطأ من بعض السالكين؛ حيث أنهم شاهدوا حال اصطلامهم أشياءً بقلوبهم فظنوا وجودها في الخارج[1].

ونسب الكلاباذي إلى الجنيد القول الأول؛ وهو القول بعدم جواز رؤية الله تعالى بالأبصار في الدنيا، وأن النبي ﷺ لم ير ربه ليلة عرج به إلى السماء[2].

ويُنسب إلى الجنيد: «من كان أبعد فرؤيته أخفى، غداً رؤية الوجه؛ لأنه لا حجاب بين العباد وبين السيد، واليوم رؤية السّر؛ لأن الحجاب قائم، ورأى محمد صلى الله عليه وسلم بفؤاده؛ لأن الحجب كانت هناك حجابان»[3].

وهذا القول نسبته إلى الجنيد غير ثابته لعدم وجود الإسناد، وفيه أن الله تعالى لا يُرى بالأبصار في الدنيا، بل يُرى بالقلب؛ لأن الحجب قائمة، أما في الآخرة فترتفع الحجب بين العباد وبين ربهم، فيرون وجهه تعالى؛ لذلك رأى النبي ﷺ ربه بفؤاده لا ببصره؛ لأن الحجب كانت قائمة.

ولا منافاة بين إثبات هذه الرؤية القلبية وبين ماحكاه الكلاباذي من نفي الجنيد للرؤية، فإنه هناك نفى الرؤية البصرية، أما هنا فأثبت الرؤيا القلبية، ولكن الرؤية تختلف من شخص لآخر؛ فكلما بعد العبد عن ربه كانت رؤيته أخفى، وكلما قرب من ربه وداوم على ذكره، كانت رؤيته دائمة على كل حال، ومما يُنسب إلى الجنيد أيضاً بدون إسناد:

«ذاكر هذا الاسم [الله] ذاهب عن نفسه متصل بربه قائم بأداء حقه ناظر إليه بقلبه قد أحرقت أنوار الشهود وصفات بشريته»[4].

ويُذكر أن الجنيد كان قد عاصر كثيراً من السالكين الذين وقعوا في الاصطلام فادعوا رؤية الله تعالى، وأنكر عليهم، حتى قيل أن له كلاماً كثيراً ورسائل في تكذيب هؤلاء وتضليلهم[5]، فهذا سائل يسأله: هل عاينت أو شاهدت؟

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى: ٤٨٩/٥.

(٢) انظر: التعرف، الكلاباذي: ٢٧

(٣) انظر: السر في أنفاس الصوفية: تاج العارفين: ٣٥٢.

(٤) حقائق عن التصوف، عبد القادر عيسى: ١٥٣.

(٥) انظر: التعرف، الكلاباذي: ٢٧.

فيقول: لو عاينت تزندقت، ولو شاهدت تحيرت[1].

فقد يُفهم من كلامه بأنه يعتقد عدم إمكانية رؤية الله تعالى في الدنيا بالعين؛ لذلك نسب من قال بذلك إلى الزندقة. وهو إذ ينفي المعاينة، يُقرر المشاهدة، والظاهر أن مراده المشاهدة القلبية.

والواقع أن الخطأ الذي وقع فيه من قال بجواز الرؤية البصرية في الدنيا جرّ بعضهم إلى ما هو أشد منه؛ حيث ظن أن الله تعالى يحلّ في قلبه، ويحل في قلب كل عارف حلولاً خاصاً[2]، أو ظن لأن الله تعالى يفعل ما يشاء فإنه قد يحل في ما يشاء من مخلوقاته حلولاً عاماً[3]، بل جرّ بعضهم إلى ما هو أشد؛ حين غاب عن الشاهد والمشاهد، فظن أنه هو فقال بالحلول[4].

وعندما وصف شيخ الإسلام حال هؤلاء السالكين المتخبطين، أشاد بموقف الجنيد منهم، حيث كان ينبههم إلى ضرورة التنـــزيه؛ أي تنـــزية الله تعالى عن حلوله في المحدثات، يقول شيخ الإسلام:«ولهذا كان الجنيد ﷺ سيد الطائفة إمام هدى، فكان قد عرف ما يعرض لبعض السالكين، فلما سئل عن التوحيد قال: التوحيد إفراد الحدوث عن القدم»[5].

فحتى لا يقع السالك في القول بالحلول، لابدّ أن يميز بين ذات الله تعالى القديمة وبين ذاته المحدثة، ويتره الله تعالى عن ملابسة المخلوقين.

وأصل الخطأ الذي وقع فيه أولئك هو القول بالمشاهدة القلبية الحقيقية لله تعالى، وهي التي يذهب إليها كثير من الصوفية، فحكى الهجويري في جواز أن تكون المشاهدة في الدنيا تشبه الرؤية في الآخرة[6]، ونسبها السراج إلى بعض الصوفية[7].

---

(١) انظر:حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٢٧٤.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى:٥/٤٨٥.

(٣) انظر: المرجع السابق:٥ /٤٨٣.

(٤) انظر: المرجع نفسه: ٥/٢٥١.

(٥) المرجع نفسه:٥/٤٩١.

(٦) انظر: كشف المحجوب، الهجويري: ٣٩٩.

(٧) انظر: اللمع، السراج:٥٤٤.

وكثير من الصوفية يعتقدون بأن رؤية الله تعالى القلبية إنما هي "إشارة إلى التصديق والمشاهدة بالإيمان وحقيقة اليقين"[1]، أي أنه تعالى "لا يرى بالقلوب إلا من جهة اليقين"[2]بوجوده واتصافه بصفات الكمال.

وقد ذكر شيخ الإسلام أن أهل الاستقامة من المشايخ لما قال أحدهم: ما أرى غير الله ولا أنظر إلى غير الله. ليس مرادهم أن الذي أراه بعيني من المخلوقات هو رب السموات والأرض، فإن هذا لا يقوله إلا مجنون أو ملحد، بل مرادهم ما أرى رباً غيره ولا خالقاً غيره، ولا مدبراً غيره، ولا أنظر إلى غيره محبة له أو خوفاً منه أو رجاءً له، فإن العين تنظر إلى ما يتعلق به القلب[3].

ويقول الجنيد عن خاصة المؤمنين: ((فعبدوه بدلائله حتى كأنهم عاينوه، والله في دار جلاله عن رؤيته))[4].

فقوله "كأنهم" يدل على التشبيه، وعدم الرؤية الحقيقية.

فمذهب الجنيد أن هذه الرؤية ليست على حقيقتها، والصورة التي شاهدها القلب ليست صورة الله تعالى على الحقيقة؛ لأنه أعظم من أن يدركه مخلوق أو يحيط به بشر، يقول الجنيد:

((وكيف تحيط المعرفة بمن لا تلحقه الفكرة ولا تحيط به العقول ولا تتوهمه الأذهان ولا تكيفه الرؤية وأعلم خلقه به أشدهم إقرارا بالعجز عن إدراك عظمته أو تكشف ذاته لمعرفتهم بعجزهم))[5].

ويقول: ((ما تصور في قلبك فالحق بخلافه))[6].

---

(1) اللمع، السراج: ٥٤٤.

(2) التعرف، الكلاباذي: ٢٦.

(3) مجموع الفتاوى: ١٠/٢٢٢-٢٢٣.

(4) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٢٥٩.

(5) المرجع السابق: ١٠/٢٥٨.

(6) التعرف، الكلاباذي: ١٥٨.

وما ذكره الجنيد عن الرؤية القلبية يشبه ما ذكره شيخ الإسلام عن المثال العلمي؛ فإن من أحبّ شيئاً تمثل له قي قلبه، ووجده قريباً منه، وإذا ذكره حضر في قلبه، أما بالنسبة لله تعالى فحضوره هو المثل الأعلى الذي قال فيه: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [الروم ٢٧]. فإنه سبحانه لا يماثله شيء أصلاً، وما في القلوب من معرفته لا يماثله شيء من المعارف[1]، يقول شيخ الإسلام:

«والمشاهدات التي قد تحصل لبعض العارفين في اليقظة، كقول ابن عمر لابن الزبير لما خطب إليه ابنته في الطواف: أتحدثني في النساء ونحن نتراءى الله عز وجل في طوافنا. وأمثال ذلك إنما يتعلق بالمثال العلمي المشهود...وهذا المثال العلمي يتنوع في القلوب بحسب المعرفة بالله والمحبة له تنوعا لا ينحصر، بل الخلق في إيمانهم بالله وكتابه ورسوله متنوعون»[2].

ويقول: «فصاحب المحبة والذكر والتأله يحصل له من حضور الرب في قلبه وأنسه به ما لا يحصل لمن ليس مثله...وكثير من هؤلاء العباد الذي يشهد قلبه الصورة المثالية ويفنى فيما شهده يظن أنه رأى الله بعينه»[3].

ونقل الهجويري عن الجنيد: «لو أن الله تعالى قال لي: شاهدني ! لأقولن له: أنا لا أشاهدك؛ لأن النظر العيني في عرف المحبة غير عن الله وشرك، والغير يمنعني من النظر إليك، وحيث أني في هذه الدنيا طلبت أن أراك بغير واسطة عيني فكيف أستعمل هذه الواسطة في الدار الآخرة»[4].

وهذا القول لا تصح نسبته إلى الجنيد فهو يفتقر إلى الإسناد، مع ما فيه من سوء الأدب مع الله تعالى في الخطاب الذي افترضه؛فقد تضمن عصيان صريح لأمر الله تعالى.

ومع ذلك فليس في الكلام ما يخالف ما تقرر من مذهب الجنيد، فظاهره يدل على أنه يرفض رؤيته في الآخرة ببصره؛ لأن البصر واسطة في الرؤية، وهو لا يريد الواسطة؛ لأنه في الدنيا لم يحتج إليها لرؤيته، بل رآه بقلبه مباشرة.

بقي، هل في النص ما يصرح بأن قائله يذهب إلى أن الرؤية القلبية هي لحقيقة ذات الله تعالى، أو لا ؟ والجواب: أن النص يحتمل أحد الأمرين.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى: ٢٤٩/٥.

(٢) المرجع السابق: ٢٥١/٥، بتصرف يسير جداً.

(٣) انظر: المرجع نفسه: ٢٥٣/٥، بتصرف يسير جداً.

(٤) كشف المحجوب، الهجويري: ٣٩٨.

ونقل الهجويري أيضاً عن الجنيد أنه سُئل:«هل تحب أن ترى ربك ؟ فقال: لا. فسئل: لم ؟ فأجاب: أن موسى عليه السلام لما طلب أن يراه لم يره، وأن محمداً عليه أفضل الصلاة وأزكى السلام لم يطلب ذلك فرآه، وإن آمالنا هي أكبر الحجب التي تبعدنا عن رؤية الله، لأن وجود الإرادة النفسانية في عرف المحبة معصية، والمعصية حجاب، فإذا فقدتَ المراد في هذه الدنيا نلت المشاهدة، ومتى نلت المشاهدة لا تجد فرقاً بين هذه الدنيا والأخرى»[1].

وهذا النص رغم خلوه من الإسناد أيضاً فليس فيه ما يصرح بأن النبي ﷺ رأى ربه بأم عينيه، بل غاية ما فيه أنه ﷺ لم يتمن رؤية الله تعالى في الدنيا فرُزقها، وأن موسى عليه السلام تمناها فمنعها، وأن أمثال هذه الأماني معصية، والمعصية حجاب عن الرؤية، فمتى لم توجد نال العبد المشاهدة التي ليس بينها وبين الرؤية في الآخرة فرق.

ولكن النص صريح في اعتقاد تماثل الرؤية في الدنيا والآخرة، وهو خلاف ما تقرر سابقاً عن الجنيد، فلا يُعوّل عليه في معرفة مذهب الجنيد؛ لأنه يخالف كل النصوص التي مرت في منع التماثل، وليس من الإنصاف الاستدلال بهذا القول على ما يذهب إليه الجنيد، وإلغاء الأقوال الأخرى التي يُوثق بها أكثر منه.

وخلاصة القول: إن مذهب الجنيد في رؤية الله تعالى، هو القول بأنها تكون بصرية للمؤمنين في الآخرة، وأن النبي ﷺ رأى ربه بقلبه، وأن الرؤية القلبية في الدنيا جائزة للمؤمنين، ولكن القلب لا يرى صورة الله تعالى على حقيقتها.

---

(١) كشف المحجوب، الهجويري: ٣٩٨.

الفصل الثالث: قضايا الإيمان

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: الإيمان بالملائكة .

المبحث الثاني: الإيمان بالكتب .

المبحث الثالث: الإيمان بالرسل .

المبحث الرابع: الإيمان باليوم الآخر .

المبحث الخامس: الإيمان بالقضاء والقدر .

المبحث السادس: مسائل متفرقة تتعلق بالإيمان .

المبحث الأول: الإيمان بالملائكة

الملائكة مخلوقات غيبية، لا يصح إيمان عبد ما لم يؤمن بوجودها، والإيمان بهم لابدّ أن يكون وفق ما جاء في الكتاب والسنة، إجمالاً فيما أجمل وتفصيلاً فيما فصل، قال تعالى:﴿مَن كَانَ عَدُوّاً لِّلّهِ وَمَلآئِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَافِرِينَ ﴾ [البقرة٩٨].

وقد ذكر الجنيد في كلامه بعض الملائكة بأسمائهم وأعمالهم، ولم يبعد كثيراً عما جاء به الوحي، يقول الجنيد في بعض مناجاته:

«وصل على جبريل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل ورضوان ومالك، اللهم وصل على الكروبيين والروحانيين والمقربين والسياحين والحفظة والسفرة والحملة، وصل على ملائكتك، وأهل السموات، وأهل الأرضين، وحيث أحاط بهم علمك في جميع أقطارك كلها، صلاة ترضاها وتحبها وكما هم لذلك كله أهل»[1].

ويقول:«وأما ما تعلمه الحفظة فما وكلت به، وهو قوله: ﴿ مَا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق١٨]. وقوله: ﴿ كِرَاماً كَاتِبِينَ﴿١١﴾ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ ﴿١٢﴾ ﴾ [الانفطار]. فهذا الذي وكل به الملائكة الحافظون ما لفظ به وبدا من لسانه وما يعلنون ويفعلون هو ما ظهر به السعي»[2].

فذكر من الملائكة:

١- جبريل وميكائيل ومالك وإسرافيل ورضوان: وهؤلاء صرّحت النصوص بذكر أسمائهم على التفصيل؛ قال تعالى:﴿مَن كَانَ عَدُوّاً لِّلّهِ وَمَلآئِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَافِرِينَ ﴾ [البقرة٩٨].

وقال تعالى: ﴿ وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُم مَّاكِثُونَ ﴾ [الزخرف٧٧]. ومالك هو خازن النار .

---

(١) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/ ٢٨٥.

(٢) المرجع السابق: ١٠/ ٢٦٤، وانظر: الكواكب الدرية، المناوي: ٣٨١/١.

وعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: قال رسول الله ﷺ:(اللهم رب جبرائيل ومكائيل ورب إسرافيل أعوذ بك من حرّ النار ومن عذاب القبر)[1].وورد أن إسرافيل هو حامل الصور.

وورد بأن رضوان هو خازن الجنة[2].

٢- الحفظة؛ هم الذين ذكرهم الله تعالى في قوله: ﴿ لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللّهِ ﴾ [الرعد ١١].

والجنيد يسمي الملائكة الذين وكلوا بكتابة الأعمال بالحفظة، وهم الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿ مَا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴾ [ق١٨]، وقال: ﴿ كِرَاماً كَاتِبِينَ﴿١١﴾ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ ﴾ [الانفطار]. وقد تطلق عليهم هذه التسمية لحفظهم أعمال العباد وكتابتها[3] .

٣- المقربون؛ هم حملة العرش[4]، وقد أشار الجنيد إلى أن هناك ملائكة موكلون بحمل العرش، فقال:"ولن يحمل ذلك عن مجالسه وأنسه إلا الحامل بقوته وقدرته حملة عرشه".

٤- الكروبيون؛ هم سادة الملائكة الذين حول العرش، كجبريل وميكائيل وإسرافيل[5]، نقل ابن حجر ما رواه الطبري عن أبي العالية قال:((جبريل من الكروبيين وهم سادة الملائكة))[6].

---

(١) رواه النسائي في السنن الكبرى: كتاب الاستعاذة: باب الاستعاذة من حرّ النار (٧٩٦٠). وقال الهيثمي في مجمع الزوائد: "رواه النسائي...ورواه الطبراني في الأوسط عن شيخه علي بن سعيد الرازي، وفيه كلام لا يضر، وبقية رجاله ثقات ":١١٠/١٠.

(٢) ذكره ابن القيم في كتاب الروح:١٠٦. وقد ورد اسمه في بعض الآثار الضعيفة: انظر: الكامل في الضعفاء للعقيلي: ٢٦٢/١.

(٣) انظر:تفسير ابن كثير: ٥٢١/٢.

(٤) تفسير البغوي: ٥٠٣/١.

(٥) فتح الباري، ابن حجر: ١٣/ ٣٨٧.

(٦) المرجع السابق: ٣٠٧/٦.

٥- عزرائيل: ورد أنه اسم ملك الموت، ونقل الإمام السيوطي ما أخرجه ((ابن أبي الدنيا وأبو الشيخ في العظمة عن أشعث بن شعيب رضي الله عنه قال: سأل إبراهيم عليه السلام ملك الموت واسمه عزرائيل...))[١].

٦- السّياحون: وهم الملائكة الذين يبتغون مجالس الذكر، عن أبي سعيد قال: قال رسول الله ﷺ: (إن لله ملائكة سياحين في الأرض فضلا عن كتاب الناس، فإذا وجدوا أقواما يذكرون الله تنادوا: هلموا إلى بغيتكم...)[٢] .

٧- الروحانيون: وقيل أنهم ملائكة لا غرض لهم في شيء من الدنيا سوى الطيب[٣].

وهذا التفصيل من الجنيد بذكر أسماء بعض الملائكة ليدل على اعتقاده بوجودهم، وأن الله تعالى وكلهم بأعمال، وأنهم متفاضلون؛ فحملة العرش والكروبيون هم أقرب الملائكة وأفضلهم.

---

(١) الدر المنثور، السيوطي: ٦/ ٥٤٢، شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور: ٥٣/١. وقال السيوطي:لم يرد تسميته في حديث مرفوع.

(٢) سنن الترمذي: كتاب الدعوات: باب ماجاء أن لله ملائكة سياحين في الأرض برقم " ٣٦٠٠"، وقال أبو عيسى:" هذا حديث حسن صحيح ":٥/ ٥٧٩.

(٣) انظر: فيض القدير، المناوي: ٣/ ٣٧١، وذكر في موضع آخر أنهم قراء أهل الجنة. انظر: ٦٠/٦!!

المبحث الثاني: الإيمان بالكتب

لم ينقل عن الجنيد كلام تفصيلي في هذه القضية، ولكن الإيمان بالكتب المنزلة من المسلمات في دين الإسلام، ويشملها الإيمان بالقرآن المنزل على محمدﷺ، وهو مصدر الغيبيات التي يجب الإيمان بها.

ومما يُنسب إلى الجنيد:((القرآن كلام الله وهو صعب الإدراك، والرباعيات كلام المحبين المخلوقين))[1].

ففرق بين القرآن الذي هو كلام ربّ العالمين، وبين الأشعار والكلمات الموزونة التي هي كلام البشر.

ويقول الجنيد:((..فأصبح في جملة من ذمّه الله تعالى في كتابه وقص علينا من بيانه على لسان نبيه ﷺ..))[2]. ففرق بين ما جاء في كتاب الله وبين ماجاء في سنة رسول الله تعالى تفريقاً يدل على أنه يعتقد بأن كتاب الله هو كلامه لفظاً ومعنى، وما جرى على لسان رسول الله وحي معناه من الله تعالى.

وعندما يؤصل الجنيد علم الصوفية يرجع ضبطه إلى الكتاب والسنة، فيقول:((علمنا مضبوط بالكتاب والسنة، فمن لم يحفظ الكتاب، ويكتب الحديث، ولم يتفقه لا يقتدى به))[3].

---

(١) الكواكب الدرية، المناوي:١/٣٧٩.

(٢) رسالته إلى عمرو بن عثمان: تاج العارفين، سعاد الحكيم:٢٧٨

(٣) تاريخ بغداد، البغدادي: ٧/٢٤٣، وانظر: طبقات الشافعية الكبرى، السبكي: ١/٢٧٣، طبقات الأولياء، ابن الملقن: ص١٢٧، طبقات الشافعية:ابن كثير:١/١٦٨، البداية والنهاية، ابن كثير: ٧/٥٢٧، شذرات الذهب، ابن العماد:١/٢٢٩.

المبحث الثالث: الإيمان بالرسل

تظهر أهمية الإيمان بالأنبياء والرسل من حيث أنهم هم المبلغون عن الله تعالى دينه، فكيف لشخص أن يتبع ديناً جاء به رسول ولا يؤمن بذلك الرسول ؟!

والإيمان بالرسول يوجب تصديقه في كل ما جاء به من أمور الغيب، يقول الجنيد:

«إن المخبر لي بما غاب عني، إن كان عندي صادقاً لا يعارضني في صدقه ريب ولا شك؛ أوجب عليّ تصديقي إياه إن ثبت لي العلم بما أخبر به»[1].

وثبوت العلم بأمور الغيب لا يكون بالعقل عند الجنيد كما ذهب المتكلمون من المعتزلة وغيرهم، حيث ردوا كثيراً من الغيبيات؛ لأنها لم تثبت عندهم بالعقل[2]. بل يثبت العلم عند الجنيد بخبر الصادق؛ فتصديق خبر الصادق واجب بمجرد العلم بالنقل الصحيح عنه.

والغيبيات التي وصلت إلينا عن طريق الرسول ﷺ: إما أن تكون موجودة في كتاب الله تعالى، أو تكون موجودة في سنة رسوله محمد ﷺ.

وتظهر أهمية هذا المعتقد عند الجنيد من تأصيله لجميع ما يذهب إليه الصوفية، واعتقاد أنه يشتبك بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، فيقول:

« علمنا مضبوط بالكتاب والسنة فمن لم يحفظ الكتاب، ويكتب الحديث ولم يتفقه لا يقتدى به»[3].

والطريق الوحيد الموصل إلى الله تعالى، هو الطريق الذي جاء به الرسول ﷺ يقول الجنيد:

« الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا من اقتفى أثر الرسول واتبع سنته ولزم طريقته؛ فإن طريق الخيرات كلها مفتوحة عليه»[4].

وأبرز المسائل الواردة في كلام الجنيد:

---

(١) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/ ٢٦٥.

(٢) مدارج السالكين، ابن القيم: ١٥١/٣.

(٣) تاريخ بغداد، البغدادي: ٢٤٣/٧.

(٤) حلية الاولياء، أبو نعيم: ١٠/ ٢٥٧.

١- تفضيل الأنبياء على سائر البشر:

الجنيد كغيره من مشايخ الصوفية يذهب إلى أن الأنبياء هم أفضل البشر. ويظهر هذا من قوله في عصمتهم.

يقول الكلاباذي في مذهب الصوفية: «وأجمعوا جميعا أن الأنبياء أفضل البشر، وليس في البشر من يوازي الأنبياء في الفضل؛ لا صديق ولا ولي ولا غيرهم، وإن جل قدره وعظم خطره»[١] .

وهذا الكلام يتفق مع ما ذهب إليه أهل السنة، بخلاف ما نقل عن بعض الصوفية من تفضيل الولي على النبي[٢].

٢-التفاضل بين الأنبياء:

فالنبي محمد ﷺ هو أفضل الأنبياء والمرسلين على الإطلاق، وأعظمهم قدراً عند الله تعالى. يقول الجنيد:

«...وقد سمع سيده ومولاه وهو يقول لأجل أصفيائه، وسيد رسله وأنبيائه: ﴿ وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجاً مِّنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ ﴾ [طه١٣١]»[٣].

ويقول: «أما سمعت الله جل ثناؤه وذكره، وهو يقول لأعظم خلقه قدراً، وأعلاهم لديه منزلا: ﴿ وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطاً ﴾ [الكهف ٢٨]» [٤] .

ويقول: «اللهم صل على عبدك المصطفى المنتخب المختار المبارك، سيدنا ومولانا محمد ﷺ، وعلى أشياعه وأتباعه وأنصاره وإخوانه من النبيين»[٥].

---

(١) التعرف، الكلاباذي: ٤٥، وانظر: الرسالة القشيرية، القشيري: ٣٥٦

(٢) انظر: عقيدة الصوفية وحدة الوجود، أحمد القصير: ٤٦٤.

(٣) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٧٦/١٠.

(٤) رسالته إلى يوسف الرازي: تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٩٦.

(٥) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/ ٢٨٥.

وأفضلية النبي محمد ﷺ مما أجمع عليه الصوفية، يقول الكلاباذي:

«وأجمعوا [أي الصوفية] أن بين الرسل تفاضلا؛ لقول الله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ ﴾ [الإسراء٥٥]. وقوله تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾ [البقرة ٢٥٣]. ولم يعينوا الفاضل والمفضول لقوله ﷺ:(لا تخيروا بين الأنبياء)[1]. وأوجبوا فضل محمد ﷺ بالخبر، وهو قوله ﷺ: (أنا سيد ولد آدم ولا فخر آدم ومن دونه تحت لوائي)[2]. وسائر الأخبار التي جاءت»[3].

ومن خصائصه ﷺ التي امتاز بها:

- اجتماع مكارم الأخلاق فيه: قال الجنيد في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾ [القلم٤]:

«كان ﷺخلقه عظيماً؛ لأنه لم يكن له همة سوى الله تعالى»[4].

- أنه اختص بالشفاعة للأولياء: يقول الجنيد في بعض مناجاته:

«واحشرنا في زمرة محمد ﷺ المصطفى؛ الذي انتخبته واخترته وجعلته الشافع لأوليائك المقدم على جميع أصفيائك، الذي جعلت زمرته آمنة من الروعات»[5].

وكأنّ الجنيد هنا يشير إلى نوع من أنواع الشفاعة التي اختص بهاﷺ . وهذا مما أجمعت عليه الصوفية.

- أنه خُص بمعجزات لم تكن لغيره من الأنبياء؛ ومنها: الإسراء والمعراج:

---

(١) رواه البخاري: كتاب الخصومات: باب ما يذكر في الأشخاص والملازمة والخصومة بين المسلم واليهودي. برقم" ٢٢٨١". ورواه مسلم: كتاب الفضائل: باب فضائل موسى ﷺ. برقم " ٢٣٧٤".

(٢) رواه مسلم: كتاب الفضائل: باب تفضيل نبينا صلى الله عليه وسلم على جميع الخلائق، برقم " ٢٢٧٨" من حديث أبي هريرة رضي الله عنه بلفظ:" أنا سيد ولد آدم يوم القيامة، وأول من ينشق عنه القبر وأول شافع وأول مشفع ".

(٣) التعرف، الكلاباذي: ٤٥.

(٤) تفسير القرطبي: ٢٢٧/١٨، وانظر:عوارف المعارف، السهروردي: ٣٩٤/١.

(٥) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/ ٢٨٦.

ونقل الألوسي بدون إسناد عن الجنيد في تفسير قوله تعالى:﴿ أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَباً﴾[الكهف٩]: ((أي لا تتعجب منهم فشأنك أعجب من شأنهم؛ حيث أسري بك ميلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، وبلغ بك سدرة المنتهى، وكنت في القرب كقاب قوسين أو أدنى، ثم ردك قبل انقضاء الليل إلى مضجعك))[1].

ونقل عنه السراج أنه سئل ((عن معنى قول النبي ﷺ: (رحم الله أخي عيسى عليه السلام لو ازداد يقيناً لمشى في الهواء)[2] . فقال: معناه والله أعلم أن عيسى عليه السلام مشى على الماء بيقينه، والنبي ﷺ مشى في الهواء ليلة المعراج بزيادة يقينه على يقين عيسى عليه السلام، فقال: "لو ازداد يقيناً" يعني: لو أعطي من زيادة اليقين مثل ما أعطيت لمشى في الهواء، يخبر رسول الله ﷺ عن حالته))[3].

والإسراء بالنبي ﷺ وعروجه إلى السماء السابعة ببدنه يقظة، من الأمور التي أقرت بها الصوفية[4]، فوافقت فيها أهل السنة[5].

ولم أجد في كلام الجنيد ما يدلّ على غلوه في ذات النبي ﷺ كما ذهب بعض الصوفية من القول بالحقيقة المحمدية[6]، وغيرها، كما لم أقف على كلام له يدل على غلوه في الأنبياء عامة أورفعهم إلى مقام الربوبية كما فعلت بعض الصوفية[7]. وهذا مما يقوي الظن بسلامة اعتقاده في هذه المسألة.

---

(١) روح المعاني، الألوسي: ٢٢٨/١١.

(٢) قال أبو الفضل العراقي: " حديث " قيل له: يقال إن عيسى مشى على الماء. قال: لو ازداد يقيناً لمشى على الهواء ". وهذا حديث منكر لا يعرف هكذا ". المغني عن حمل الأسفار والكتب: ١٠٢٢/٢.

(٣) اللمع، السراج: ١٦١.

(٤) انظر: التعرف، الكلاباذي: ٣٧

(٥) انظر: الشريعة، الآجري:٤٨١.

(٦) انظر: عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية، أحمد القصير: ٤٣٦-٤٤٢، هذه هي الصوفية، عبد الرحمن الوكيل: ٧٤.

(٧) انظر: عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية، أحمد القصير: ٤٣٥.

٣- عصمة الأنبياء:

نقل الكلاباذي عن الجنيد وغيره من الكبار قولهم:

«إن ما جرى على الأنبياء إنما جرى على ظواهرهم، وأسرارهم مستوفاة بمشاهدات الحق. واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً ﴾ [طه١١]. وقالوا: ولا تصح الأعمال حتى يتقدمها العقود والنيات، وما لا عقد فيه ولا نية فليس بفعل، وقد نفى الله تعالى الفعل عن آدم بقوله:﴿ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً ﴾. قالوا: ومعاتبات الحق لهم عليها إنما جاءت إعلاما للأغيار ليعلموا عند إتيانهم المعاصي مواضع الاستغفار»[١].

ومعنى قولهم: وأسرارهم مستوفاة بمشاهدة الحق، أي أن بواطن الأنبياء كاملة لدوام مشاهدتهم للحق.

وفي الكلام ما يدل على اعتقادهم بعصمة الأنبياء من جميع الذنوب كبيرها وصغيرها، وما وقع من معاتبة من الله تعالى لنبي من أنبيائه – لفعل وقع منه ظاهره المخالفة فاتبعه باستغفار– إنما هو لتعليم أمته أن يستغفروا إذا وقع منهم فعل مشابه؛ لأنه يقع منهم بعزم أما النبي فإنه يفعله بدون عزم.

قال السلمي في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً ﴾:« أي لم يطالع بسره ولكن طالعه بعينه»[٢]. وسلف الأمة وأئمتها على أن الأنبياء معصومون من الإقرار على الذنوب، وأن الله يستدركهم بالتوبة التي يحبها[٣].

٤- كلام الأنبياء وحي من الله تعالى:

يقول الجنيد: «فأصبح في جملة من ذمه الله تعالى في كتابه، وقص علينا من بيانه على لسان نبيه ﷺ...»[٤].

فكلام النبي ﷺ هو بيان وإعلام من الله تعالى، ولكن قصّه بلسان نبيه ﷺ معنىً دون اللفظ .

---

(١) التعرف، الكلاباذي: ٤٦، ٤٧.

(٢) حقائق التفسير: ١/ ٤٤٩.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ٤١٥/١١.

(٤) رسالته إلى عمرو بن عثمان: تاج العارفين، سعاد الحكيم:٢٧٨.

ويقول الجنيد: ((كلام الأنبياء نبأ عن حضور، وكلام الصديقين إشارات عن مشاهدات))[1].

ففرق بين الوحي المسموع النازل على الأنبياء، وبين الوحي الإشاري النازل على الصديقين. وسيأتي الحديث عن ذلك.

٥- الكرامات:

وهي تدخل في باب المعجزات، يجريها الله تعالى على أيدي الأولياء أتباع الرسل، وهذا ثابت بالكتاب والسنة والواقع، وإن كانت الكرامات لا تبلغ إلى درجة المعجزات [2].

وقد تكلم الجنيد في موضوع الكرامات وروى شيئاً منها عن بعض الصوفية، وسيأتي الحديث عنها في الباب الثالث.

---

(١) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٧٨/١٠، طبقات الصوفية، السلمي: ١٣٤، وانظر: الطبقات الكبرى، الشعراني: ٨٤/١، الكواكب الدرية، المناوي: ٣٧٨/١.

(٢) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي: ١٦/٩.

المبحث الرابع: الإيمان باليوم الآخر

من لوازم الإيمان بالله تعالى الإيمان باليوم الآخر، وهو من الغيب الذي أخبر الله تعالى عنه، وقد قرن بينه وبين الإيمان به في مواضع عديدة من كتابه الكريم في مثل قوله تعالى:﴿لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَـكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلآئِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ ﴾ [البقرة١٧٧].

وواجب المؤمن في هذه القضية الإيمان بذلك اليوم وبما فيه كما أخبر الله تعالى في كتابه و على لسان رسوله إجمالاً فيما أجمل وتفصيلاً فيما فصل.

وقد أشار الجنيد إلى إيمانه بذلك اليوم، وعدم شكه فيه، فقال في بعض مناجاته:((يا جامع الناس ليوم لا ريب فيه، لا ريب في ذلك اليوم عندنا، آمنا من روعاته وخلصنا من شدائده واكشف عنا عظيم كربه))[1].

كما أشار إلى بعض التفصيلات الواردة عن ذلك اليوم في الكتاب والسنة، فقال:((اللهم وبارك لنا في الموت إذا نزل بنا، اجعله يوم حباء وكرامة وزلفى وسرور واغتباط، ولا تجعله يوم ندم ولا يوم أسى، وأوردنا من قبورنا على سرور وفرح وقرة عين، واجعلها رياضا من رياض جنتك وبقاعا من بقاع كرامتك ورأفتك ورحمتك، لقنّا فيها الحجج وآمنا فيها من الروعات، واجعلنا آمنين مطمئنين إلى يوم تبعثنا، يا جامع الناس ليوم لا ريب فيه، لا ريب في ذلك اليوم عندنا، آمنا من روعاته، وخلصنا من شدائده، واكشف عنا عظيم كربه، واسقنا من ظمئه، واحشرنا في زمرة محمد ﷺ، المصطفى الذي انتخبته واخترته وجعلته الشافع لأوليائك، المقدم على جميع أصفيائك، الذي جعلت زمرته آمنة من الروعات، أسألك يا من إليه لجوئنا، إليه إيابنا،وعليه حسابنا أن تحاسبنا حسابا يسيرا، لا تقريع فيه ولا تأنيب ولا مناقشة ولا مواقفة، عاملنا بجودك ومجدك كرما، واجعلنا من السرعان المغبوطين، واعطنا كتبنا بالأيمان، وأجزنا الصراط مع السرعان، وثقل موازيننا يوم الوزن، ولا تسمعنا لنار جهنم حسيسا ولا زفيرا، وأجرنا منها ومن كل ما يقرب إليها من قول وعمل، واجعلنا بجودك ومجدك وكرمك في دار كرامتك وحبورك مع الذين أنعمت عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن

---

(١) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٨٦/١٠.

أولئك رفيقا، واجمع بيننا وبين آبائنا وأمهاتنا وقراباتنا وذرياتنا في دارة قدسك ودار حبورك على أفضل حال وأسرها»[1].

والتفصيلات التي أشار إليها الجنيد هي:

١- الموت وعذاب القبر ونعيمه والبعث بعد الموت:

يقول الجنيد:" اللهم وبارك لنا في الموت إذا نزل بنا ...واجعلنا آمنين مطمئنين إلى يوم تبعثنا يا جامع الناس ليوم لا ريب فيه"[2].

فالموت هو أول منازل الآخرة، وإذا نزل بالإنسان فإما أن ينعم فيه نعيماً دائماً، ويكون في روضة من رياض الجنة، وإما أن يشقى ويعذب.

وفي قوله " لقنا فيه الحجج" إشارة إلى ما يكون في القبر من سؤال الملكين للعبد عن الأصول الثلاثة، وأن الله تعالى يثبت المؤمن ويلقنه الجواب بعكس الكافر، فعن عثمان بن عفان ﷺقال: كان النبي ﷺ إذا فرغ من دفن الميت وقف عليه فقال:(استغفروا لأخيكم وسلوا له التثبيت فإنه الآن يسأل)[3].

وفي قوله "وآمنا فيها من الروعات" إشارة إلى الفتن والعذاب الذي يكون في القبر ومن هذه الفتن سؤال الملكين، وأن المؤمن يؤمنه الله تعالى في ذلك الموقف.

وقوله "إلى يوم تبعثنا" يدل على اعتقاده بالبعث بعد الموت.

ومذهب سلف الأمة وأئمتها أن الإنسان إذا مات يكون في نعيم أو عذاب، وأن ذلك يحصل لروحه وبدنه، وأن معاد الأبدان متفق عليه بين المسلمين واليهود والنصارى[4].

---

(١) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٢٨٥، ٢٨٦.

(٢) المرجع السابق: ١٠/٢٨٦،٢٨٥

(٣) رواه أبو داود: كتاب الجنائز: باب الاستغفار عند القبر للميت في وقت الانصراف.بـرقم" ٣٢٢١". ورواه الحاكم في المستدرك(١٣٧٢)، وقال:" هـذا حـديث صـحيح علـى شـرط الإسـناد ولم يخرجاه":١/٥٢٦.

(٤) انظر: الروح، ابن القيم: ٦٦.

٢- الحوض: وأشار إليه في قوله "واسقنا على ظمئه" فالناس بعد بعثهم يصيبهم من شدة العطش ما يصيبهم، فيحتاجون إلى الشرب، فيكون لكل نبي حوض يسقي منه أتباعه[١].

٣- الشفاعة: وقد أشار إليها في قوله "واحشرنا في زمرة محمد ﷺالمصطفى الذي انتخبته واخترته وجعلته الشافع لأوليائك المقدم على جميع أصفيائك".

والشفاعة التي أشار إليها الجنيد، هي الشفاعة في أهل الجنة أن يدخلوا الجنة، فالأولياء لابدّ أن يدخلوا الجنة لأن الله تعالى وعدهم بالأمن وعدم الخوف، وهذا لا يكون إلا بدخول الجنة، قال تعالى:﴿ أَلا إِنَّ أَوْلِيَاء اللّهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾[يونس٦٢].

وهذه الشفاعة التي أشار إليها في إدخال المؤمنين الجنة هي مما اختص به نبينا محمد ﷺ، ومعظم المخالفين لأهل السنة كالمعتزلة لم ينكروا هذه الشفاعة، وإنما أنكروا خروج بعض من في النار بالشفاعة، وربما قالوا بأن الشفاعة لاتكون إلا للمؤمنين التائبين دون العصاة[٢]، وهذا لا يوافق عليه الجنيد؛ لأنه يقول بجواز خروج من في النار ودخوله الجنة وهو القائل: اللطيف ((من نوّر قلبك بالهدى، وربى جسمك بالغذا، وجعل لك الولاية في البلوى، ويحرسك وأنت في لظى، ويدخلك جنة المأوى))[٣].

وقد أشار الجنيد إلى نوع آخر من الشفاعة، فقال:((ولا يشفع شافع إليك إلا من بعد إذنك))[٤].

وكان يقول:((يا موفق العاملين لصالح ما عملوه من ذا الذي يشفع عندك إلا بإذنك))[٥]، فكأنه يشير في النصوص السابقة إلى الشفاعة العامة التي تكون من الرسل والملائكة والمؤمنين، وقد ذكر شرطاً من شروطها؛ وهو إذن الله تعالى في الشفاعة، مقتبساً من أعظم آية في القرآن، وهو قوله تعالى:﴿ مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾[البقرة٢٥٥].

---

(١) انظر:التذكرة، القرطبي:٧٠٣/٢.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار: ٦٨٨، التذكرة، القرطبي: ٦٠٧/٢.

(٣) تفسير القرطبي: ٥٤/٧، روح المعاني، الألوسي: ٤٨٤/٥.

(٤) اللمع، السراج: ٣٢٩.

(٥) حلية الأولياء، أبو نعيم:٢٧٩/١٠، وانظر: طبقات الصوفية، السلمي: ١٣٠.

٤- **الحساب**: وقد أشار إليه في قوله: "أسألك يا من إليه لجوئنا إليه إيابنا وعليه حسابنا أن تحاسبنا حسابا يسيرا لا تقريع فيه ولا تأنيب ولا مناقشة ولا مواقفة".

وكلامه يشير إلى الحديث الذي روته عائشة رضي الله عنها؛ قالت: قال رسول الله ﷺ:(ليس أحد يحاسب إلا هلك) قالت:قلت: يا رسول الله جعلني الله فداءك أليس يقول الله عز وجل:﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ﴿٧﴾ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَاباً يَسِيراً ﴿٨﴾ ﴾ [الانشقاق]؟ قال:(ذاك العرض يعرضون ومن نوقش الحساب هلك)[1].

٥- **أخذ الكتاب**: وقد أشار إليه في قوله "وأعطنا كتبنا بالأيمان"، وأخذ الكتاب باليمين علامة السعادة، وأخذه بالشمال ومن وراء الظهر علامة الشقاء،، يقول تعالى:﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ﴿٧﴾ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَاباً يَسِيراً ﴿٨﴾ ﴾ [الانشقاق].

٦- **الصراط**: وقد أشار إليه في قوله" وأجزنا الصراط مع السرعان". فأشار إلى نصب الصراط للعبور، وذكر سرعة عبور المقربين.

وجاء في حديث أبي هريرة ﷺأن النبي ﷺ قال:(..ويضرب الصراط بين ظهري جهنم فأكون أنا وأمتي أول من يجيزها ولا يتكلم يومئذ إلا الرسل ودعوى الرسل يومئذ اللهم سلم سلم"[2]. وقد وصف النبي ﷺ كيفية عبور الناس على الصراط فقال من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ:"فيمر المؤمنون كطرف العين وكالبرق وكالريح وكالطير وكأجاويد الخيل والركاب فناج مسلم ومخدوش مرسل ومكدوس في نار جهنم)[3].

٧-**الميزان**: وأشار إليه في قوله "وثقل موازيننا يوم الوزن". فالموازين قد تثقل بما فيها، وقد تخف، قال تعالى:﴿ فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ﴿٦﴾ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ﴿٨﴾ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ﴿٩﴾﴾ [القارعة].

وأجمع أهل السنة على أنه ميزان حقيقي، يُوزن به الأعمال أو العاملون. وقال بعض العلماء أن جمعه في الآية يدل على تعدده[4] .

---

(١) رواه البخاري: كتاب التفسير: باب "فسوف يحاسب حساباً يسيرا" برقم" ٤٦٥٥"

(٢) رواه البخاري:كتاب التوحيد: باب قول الله تعالى "وجوه يومئذ ناضرة" برقم " ٧٠٠٠"

(٣) رواه مسلم: كتاب الإيمان: باب معرفة طريق الرؤية برقم " ١٨٣"

(٤) انظر: شرح العقيدة الواسطية، ابن عثيمين:٢/١٤٠.

٨- الجنة والنار: وكثيراً ما يصرح الجنيد بذكرهما، مما يدل على اعتقاده بوجودهما، وأن الجنة هي دار المتقين الأبرار، والنار هي دار الفجار الأشرار، جاء في دعاء الجنيد:"ولا تسمعنا لنار جهنم حسيسا ولا زفيراً...واجمع بيننا وبين آبائنا وأمهاتنا وقراباتنا وذرياتنا في دارة قدسك ودار حبورك".

وقال:«والجنة التي جعلها دار من اتقاه وأطاعه»[١].

وخلاصة القول إن ذكر الجنيد لكل هذه الحقائق التي جاءت الأخبار الصحيحة الصريحة بذكرها، وعدم وجود ما يدل على تأويله لحقيقتها لهو دليل على سلامة معتقده في هذه القضية، وموافقته لأهل السنة والجماعة فيها[٢]، وهذا ما حكاه الكلاباذي عن شيوخ الصوفية الأوائل، فقد ذكر إجماعهم على الإقرار بالشفاعة التي اختص بها النبي ﷺ، وبالصراط وأنه جسر يُمد على جهنم، وبالميزان وإن لم يعلموا كيفيته، والجنة والنار، ويؤمنون بعذاب القبر وبسؤال منكر ونكير[٣]، وهو خلاف ما عليه ملاحدة الصوفية القائلون بوحدة الوجود، حيث زعموا أن هذه الأمور ما هي إلا رموز لوصول السالك، ولا حقيقة لها في الواقع[٤].

---

(١) رسالته إلى عمرو بن عثمان، تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٧٩.

(٢) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي: جماع وجوب الإيمان بالجنة والنار والبعث بعد الموت والميزان والحساب والصراط يوم القيامة: ٦/١٢٣٠، الشريعة، الآجري:٣٣١- ٣٨٧.

(٣) انظر: التعرف، الكلاباذي: ٣٦، ٣٧.

(٤) انظر: عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية، أحمد القصير: ٤٧٧.

المبحث الخامس: الإيمان بالقضاء والقدر

من القضايا التي شغلت حيزاً كبيراً من اهتمام الجنيد قضية الإيمان بالقضاء والقدر، كيف لا؟ وهي من الأصول المتعلقة بالإيمان التي لو أخل المرء بواحد منها اختل إيمانه، وكيف لا ؟ والإيمان بالقدر «نظام التوحيد؛ فمن وحدّ الله وكذّب بالقدر نقض تكذيبه توحيده»[1].

ظهر هذا الاهتمام في ثنايا كلام الجنيد كثيراً، ومن ذلك: عندما سئل: العارف يزني يا أبا القاسم؟ فاطرق ملياً، ثم رفع رأسه، وقال: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَراً مَّقْدُوراً﴾[الأحزاب٣٨][2].

وقال: «الطاعة عاجل بشراه على ما سبق لهم من الله تعالى، وكذلك المعصيــة»[3].

وقال: من ظن أنه يصل ببذل المجهود فمتعن، ومن ظن أنه يصل بغير بذل المجهود فمتمن، ومتعلم يتعلم الحقيقة يوصله الله إلى الهداية، قال ﷺ: (كل ميسر لما خلق له)[4] .

وجاء في دعائه:«أجر علينا من أحكامك أرضاها لك وأحبها إليك وأعونها على كل مقرب من قول وعمل يا سامع الأصوات، ويا عالم الخفيات»[5].

وجاء أيضاً: «فأنت المعطي والمانع وقضاؤك الضار والنافع وحلمك يمهل خلقك وقضاؤك يمحو ما تشاء من قدرك تحدث ما شئت أن تحدثه وتستأثر بما شئت أن تستأثره،وتخلق ما أنت مستغن عن صنعه، وتصنع ما يبهر العقول من حسن حكمته، لا تسأل عما تفعل، لك الحجة فيما تفعل، وعندك أزمة مقادير البشر وتصاريف الدهور وغوامض سر النشور، ومنك فهم معرفة الأشخاص الناطقة بتفريدك، لا يغيب عنك ما في أكنة سرائر الملحدين ولا يتوارى عن علمك اكتساب خواطر المبطلين ولا يهيم في قضائك إلا الجاهلون»[6].

---

(١) نقل هذا القول عن ابن عباس. انظر:شرح العقيدة الطحاوية، ابن العز: ٣٠٥/١.

(٢) الرسالة القشيرية، القشيري: ٣٦٠.

(٣) التعرف، الكلاباذي: ٧٧.

(٤) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٦٧/١٠.

(٥) المرجع السابق: ١٠/ ٢٨٧.

(٦) المرجع نفسه: ٢٨٣/١٠.

وجاء أيضاً: ((اللهم اجعلني ممن لك يعطي ولك يمنع وبك يستعين وإليك يلجأ وبك يتعزز ولك يصبر وبحكمك يرضى، اللهم اجعلني ممن يقصد إليك قصد من لا رجوع له إلا إليك، اللهم اجعل رضائي بحكمك فيما ابتليتني في كل وقت متصلا غير منفصل، واجعل صبري لك على طاعتك صبر من ليس له عن الصبر صبر إلا القيام بالصبر، واجعل تصبري عما يسخطك فيما نهيتني عنه تصبر من استغنى عن الصبر بقوة العصمة منك له، اللهم واجعلني ممن يستعين بك استعانة من استغنى بقوتك عن جميع خلقك، اللهم واجعلني ممن يلجأ إليك لجأ من لا ملجأ له إلا إليك، واجعلني ممن يتعزى بعزائك ويصبر لقضائك أبدا ما أبقيتني))[1].

فكل هذه النصوص تدل على أن قضية الإيمان بالقضاء والقدر تُشكّل عند الجنيد قضية أصولية لابدّ منها، فقد أورد في كلامه ألفاظاً متعلقة بهذه المسألة، كالقضاء، والقدر، والحكم، وتدبير الأمور، واستشهد بالنصوص الدالة على القدر كقوله تعالى: ﴿ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَراً مَّقْدُوراً ﴾.

قال الحافظ ابن كثير في تفسير هذه الآية: ((أي وكان أمره الذي يقدره كائنا لا محالة وواقعا لا محيد عنه ولا معدل فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن))[2]. فكل ما قدره في سابق علمه واقع كما قدره.

وذكر الجنيد عن الخاصة اهتمامهم بالتفكر في مخلوقات الله تعالى، مستصحبين الإيمان بجانب القدر، فقال: ((..فنال[3]به عظيم المعرفة بعظيم القدر والجلال والتذكر والتفكر في الخلق، كيف خلقهم وأتقن صنعتهم ؟ وفي المقادير كيف قدرها فاتسقت على الهيئات التي هيأها والأوقات التي وقتها، وفي الأمور كيف دبرها على إرادته ومشيئته فلم يمتنع منها شيء عن المضي على إرادته والاتساق على مشيئته وقد قال بعض أهل العلم: إن النظر في القدرة يفتح باب التعظيم لله في القلب))[4].

---

(١) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/ ٢٨٢.

(٢) تفسير ابن كثير: ٣/٤٩٣.

(٣) لعل الصواب:" فنالوا به ".

(٤) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/ ٢٥٨.

فقبل أن يخلق الله تعالى المخلوقات قدّر أن تكون خلقتها على هيئة معينة وأن تُوجد في زمن معين، فوُجدت وفق تقديره السابق، والإيمان بهذا من الواجبات، وهو يُوجب على العبد الصبر والرضى تجاه ما يتعلق به، وعدم الاعتراض على أقدار الله إن لم يكن له قدرة على دفع المقدور..

أما ما يقدر على دفعه فواجبه تجاهه أن يبذل كل ما بوسعه من جهد وأن لا يتكل على القدر، فالذي يحيل إلى القدر مع استطاعته بذل المجهود دون أن يأخذ به فحاله حال الممني نفسه بالأماني الكاذبة، والذي يعتمد على جهده فقط ويظن أن وصوله ثمرة محققة لجهده المتواصل فحاله حال المتعب نفسه بلا فائدة، وطريق الخلاص أن يأخذ في اعتباره هذا وهذا؛ فيبذل السبب الذي يقدر عليه، وهو التعلم، والله تعالى هو المتكفل أن يوصله إلى الهداية، التي قدرها له بسبب سعيه، والدليل قولهﷺ: (اعملوا فكل ميسر لما خلق له).

فالطاعة أو المعصية فعلها مترتب على القدر السابق؛ لذا قال الجنيد: "الطاعة عاجل بشراه على ما سبق لهم من الله تعالى وكذلك المعصية "، وقال في علامة من أراد الله له الهداية:«وآثار مشيئة الهداية بينة عند أهل الهدى، فمن علامة من نعته سهولة الطاعة ومحبة الموافقة ورؤية النفس بعين العجز»[1].

وهذه العلامات وغيرها هي دلالة الظاهر التي يحكم بها الناس على بعضهم البعض، أما الباطن فلا يعلمه إلا الله تعالى المطلع على السرائر والضمائر، كما قال الخليفة الراشد عمر بن الخطابرضي الله عنه:«من أظهر لنا خيرا ظننا به خيرا وأحببناه عليه ومن أظهر لنا شرا ظننا به شرا وأبغضناه عليه»[2]، والعبرة بالخواتيم.

قال الجنيد مؤكداً لهذا الأمر عندما وصف أهل الحقائق: «أحياهم الله حياة دائمة ويتوفاهم وفاة سالمة، وأنسوا بما قدموا به إلى الآخرة، جعل الله خواتم أمورهم أفضلها وأحوالهم التي قبضوا عليها أجملها»[3].

---

(١) دواء التفريط: تاج العارفين: سعاد الحكيم: ٢٤١.

(٢) إعلام الموقعين، ابن القيم: ١/١٢٩.

(٣) رسالته إلى عمرو بن عثمان: تاج العارفين، سعاد الحكيم:٢٨٧.

وجاء في دعائه: ((اعصمنا فيما بقي من الأعمار إلى منتهى الآجال... واستعملنا على النحو الذي تحب، وأدم ذلك لنا إلى أن تتوفانا عليه))[1].

فأعمال الخواتيم يظهر الله تعالى بها باطن العبد للناس، فتُعَرِّفهم قبول العبد أو العكس.

والحقيقة إن مسألة القضاء والقدر من المسائل الشائكة عند كثير من الناس، فكم زلت عندها أقدام، وكم ضلت بسبب التفكر فيها أفهام؛ لأنها من أمور الغيب التي لا سبيل للعقل إلى الوصول إليها؛ فهي "سرّ الله في خلقه لم يطلع على ذلك ملك مقرب ولا نبي مرسل والتعمق والنظر في ذلك ذريعة الخذلان وسلم الحرمان ودرجة الطغيان"[2]؛ لذا جاء الشارع الحكيم بالتحذير الشديد من الخوض في القدر[3]، فقد روى الإمام أحمد بإسناده عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال:(خرج رسول الله ﷺذات يوم، والناس يتكلمون في القدر، قال: فكأنما تفقأ في وجهه حب الرمان من الغضب، قال: فقال لهم: ما لكم تضربون كتاب الله بعضه ببعض بهذا هلك من كان قبلكم. قال: فما غبطت نفسي بمجلس فيه رسول الله لم أشهده بما غبطت نفسي بذلك المجلس أني لم أشهده)[4].

وقد أدرك الجنيد خطورة الخوض في القدر، فجاء في دعائه: ((ولا يهيم في قضائك إلا الجاهلون))[5]. فالذي يقدم على الخوض في هذه المسألة لا يجد نتيجة خوضه إلا التخبط وعدم الاهتداء إلى شيء، فدخل بجهل وخرج بجهل وضلال.

وعن وهب بن منبه أنه قال: ((نظرت في القدر فتحيرت، ثم نظرت فيه فتحيرت، ووجدت أعلم الناس بالقدر أكفهم عنه، وأجهل الناس بالقدر أنطقهم به))[6].

---

(١) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٨٤/١٠.

(٢) شرح العقيدة الطحاوية، ابن العز: ٢٧٦/١.

(٣) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي: ١١٨/١، ١٢٣، ١٢٦، وغيرها.

(٤) رواه الإمام أحمد: (٦٦٦٨)، ورواه ابن ماجه: باب القدر:(٨٥)، وقال الكناني في مصباح الزجاجة: "هذا إسناد صحيح رجاله ثقات": ١٤/١.

(٥) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٨٣/١٠.

(٦) شرح العقيدة الطحاوية، ابن العز: ١٥٥/١.

ومن النصوص التي يمكن الاستدلال بها على اعتقاد الجنيد بأهمية الإيمان بجانب القضاء والقدر، كلامه عن قدرة الله تعالى النافذة وعلمه المحيط، وإرادته ومشيئته التي لا يتخلف عنها شيء، وهذه من الأمور التي عدّها السلف بعد تتبعهم لنصوص الكتاب والسنة من مراتب الإيمان بالقدر، ومن أخلّ بها لم يحقق الإيمان بجانب القدر، وهذه المراتب هي: علم الرب سبحانه بالأشياء قبل كونها، وكتابته لها قبل كونها، ومشيئته لها، وخلقه لها[1].

وقد أشار الجنيد إلى هذه المراتب، فتكلم عن علم الله تعالى في عدة مواضع، ومن ذلك قوله:«تفرد الحق بعلم الغيوب؛ فعلم ماكان وما يكون وما لا يكون أن لو كان كيف كان يكون»[2].

كما أشار إلى أنه تعالى علم السعداء من الأشقياء، وأهل الجنة من أهل النار، فقال:"الطاعة عاجل بشراه على ما سبق لهم من الله تعالى وكذلك المعصية".

بل علم الخاصة من المؤمنين من العامة قبل أن يعملوا الأعمال.(وسيأتي تفصيل أكثر في مبحث الميثاق والتوحيد).

وأشار الجنيد إلى مرتبة كتابة الله تعالى للأشياء قبل كونها، فقال في دعائه:«وبدل قبيح ما كان منا حسناً يا من يمحو ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب. أنت كذلك لا كذلك غيرك»[3]. فأم الكتاب اللوح المحفوظ، الذي كتب الله تعالى فيه ماهو كائن إلى يوم القيامة[4]. وهذا هو التقدير السابق الذي لا يتبدل ولا يتغير؛ لأن الله تعالى كتبه وفق علمه، أما التقدير اللاحق، وهو ما يقدر على الجنين في بطن أمه فهو الذي يقبل النسخ والتبديل[5]، وجملة هذا الناسخ وما يبدل وما يثبت كل ذلك في أم الكتاب[6].

---

(١) انظر: شفاء العليل، ابن القيم: ١/٩١.

(٢) نتائج الأفكار القدسية، العروسي: ١٠/٩٢.

(٣) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٢٨٤.

(٤) انظر: تفسير ابن كثير: ٢/٥٢٠، فتح الباري، ابن حجر: ١١/٤٨٩.

(٥) انظر: فتح الباري، ابن حجر: ١١/ ٤٨٩.

(٦) انظر: تفسير ابن كثير: ٢/٥٢١.

وجاء في الأثر كان ابن عمر يقول في دعائه وهو يطوف بالبيت:«اللهم إن كنت كتبتني في السعادة فاثبتني فيها، وإن كنت كتبتني على الشقوة فامحني منها، وأثبتني في السعادة فإنك تمحو ما تشاء وتثبت وعندك أم الكتاب»[١].

قال الإمام ابن القيم:«فالرب تعالى فعال لما يريده، لا حجر عليه، وقد ضل هنا فريقان: القدرية؛ حيث زعمت أن ذلك ليس مقدوراً للرب، والجبرية؛ حيث زعمت أنه سبحانه إذا قدّر أو علم شيئاً فإنه لا يغيره بعد هذا ولا يتصرف فيه بخلاف ما قدره وعلمه»[٢].

فالجنيد يعتقد بأن الله تعالى فعّال لما يُريد، فهو لا يُوافق الجبرية في اعتقادهم بأن الله تعالى إذا قدّر شيئاً فإنه لا يغيره.

أما مرتبة مشيئة الله تعالى للأشياء، وعدم امتناع شيء عن المضي وفق إرادته ومشيئته[٣] فاعتقاد الجنيد بهذا ظاهر جلي في كثير من كلامه، فهو يذكر أن الله تعالى قدّر المقادير" فاتسقت على الهيئات التي هيأها والأوقات التي وقتها وفي الأمور كيف دبرها على إرادته ومشيئته فلم يمتنع منها شيء عن المضي على إرادته والاتساق على مشيئته".

ويستشهد بقول بعض أهل العلم:"إن النظر في القدرة يفتح باب التعظيم لله في القلب".

ويؤكد هذا الكلام في موضع آخر عندما ذكر المواطن التي ينبغي للعاقل أن لا يفقدها، فذكر هذا الموطن وهو الموطن الذي يستحضر فيه عقله برؤية تدبير الله تعالى لخلقه، واختلاف أحكامه آناء الليل وأطراف النهار، وذكر أنه أفضل المواطن وأعلاها[٤] .

وأما مرتبة الخلق[٥]، وهي أن الله تعالى خلق كل شيء وفق مشيئته وإرادته، وهذا بلا ريب هو اعتقاد الجنيد الذي نطق به كلامه، فقال:

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي: ٦٦٤/٤.

(٢) شفاء العليل، ابن القيم: ٢٣٨/١.

(٣) راجع: صفة المشيئة ص١٨٥.

(٤) انظر: حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٧١/١٠ -٢٧٣.

(٥) راجع: صفة الخلق ص١٨٠.

«إلهي ليس في أفق سمواتك ولا في قرار أرضك في فسحات أقاليمها من يحب أن يحمد غيرك إذ أنت منشئء المنشآت لا تعرف شيئا إلا منك وكيف لا تعرفك الأشياء ولم يقر الخلق إلا لك وبدؤه منك وأمره إليك وعلانيته وسره محصى في إرادتك فأنت المعطي والمانع وقضاؤك الضار والنافع وحلمك يمهل خلقك وقضاؤك يمحو ما تشاء من قدرك تحدث ما شئت أن تحدثه وتستأثر بما شئت أن تستأثره وتخلق ما أنت مستغن عن صنعه وتصنع ما يبهر العقول من حسن حكمته لا تسأل عما تفعل لك الحجة فيما تفعل وعندك أزمة مقادير البشر وتصاريف الدهور»[1].

فكل شيء في الكون ملك له؛ لأنه الخالق له، فهو الخالق المالك المدبر، فمبدأ الإنسان منه، وأمره إليه، وأفعاله لا تخرج عن مخلوقاته تعالى.

أفعال العباد:

من عظيم قدرة الله سبحانه وتعالى أنه هو الذي يجعل العامل عاملاً؛ فالتوفيق للطاعة بيده، وكذلك الخذلان، وقد جاء تقرير هذا في كلام الجنيد في أكثر من موضع، فكان يسأل الله تعالى في دعائه أن يجعله مقبلاً على الطاعة معرضاً عن المعصية؛ لأنه هو الذي يجعل العبد يعطي ويمنع، ويجعله صابراً على البلاء راضياً بالقضاء، ويجعله قاصداً له بعمله دون ما سواه، وبيده توفيق العبد لسؤاله ما يحبه ويرضاه، وبيده صرفه عن ذلك إلى سؤاله لحظوظ نفسه ودنياه، وهو الذي يعصم العبد عن ارتكاب الذنوب ويباعد بينه وبين خطاياه، وهوالذي يكرّهه في الشيء أو يجعل حبه مستقراً في هواه، وهو الذي يقذف في قلب العبد هيبته وإجلاله وتعظيمه والمراقبة له ويملأه بالحياء، وهو الذي يجعله له ذاكراً، ويجعل ذكره له دائماً، ويجعل عمله له خالصاً .

يقول الجنيد: «اللهم املأ قلبي بك فرحا ولساني لك ذكرا وجوارحي فيما يرضيك شغلا اللهم امح عن قلبي كل ذكر إلا ذكرك وكل حب إلا حبك وكل ود إلا ودك وكل إجلال إلا إجلالك وكل تعظيم إلا تعظيمك وكل رجاء إلا لك وكل خوف إلا منك وكل رغبة إلا إليك وكل رهبة إلا لك وكل سؤال إلا منك اللهم اجعلني ممن لك يعطي ولك يمنع وبك يستعين وإليك يلجأ وبك يتعزز ولك يصبر وبحكمك يرضى اللهم اجعلني ممن يقصد إليك قصد من لا رجوع له إلا إليك اللهم اجعل رضائي بحكمك فيما ابتليتني في كل وقت متصلا غير منفصل واجعل صبري لك على طاعتك صبر من ليس له عن الصبر صبر إلا القيام بالصبر واجعل

---

(١) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٢٨٣.

تصبري عما يسخطك فيما نهيتني عنه تصبر من استغنى عن الصبر بقوة العصمة منك له اللهم واجعلني ممن يستعين بك استعانة من استغنى بقوتك عن جميع خلقك اللهم واجعلني ممن يلجأ إليك لجأ من لا ملجأ له إلا إليك واجعلني ممن يتعزى بعزائك ويصبر لقضائك أبدا ما أبقيتني اللهم وكل سؤال سألته فمن أمر منك لي بالسؤال فاجعل سؤالي لك سؤال محابك ولا تجعلني ممن يتعمد بسؤاله مواضع الحظوظ بل يسأل القيام بواجب حقك»[١].

ويقول: «اعصمنا فيما بقي من الأعمار إلى منتهى الآجال عصمة دائمة كاملة تامة وكره إلينا كل الذي تكره وحبب إلينا كل الذي ترضاه وتحبه واستعملنا به على النحو الذي تحب وأدم ذلك لنا إلى أن تتوفانا عليه أكد على ذلك عزائمنا واشدد عليها نياتنا وأصلح لها سرائرنا وابعث لها جوارحنا وكن ولي توفيقنا وزيادتنا وكفايتنا هب لنا اللهم هيبتك وإجلالك وتعظيمك ومراقبتك والحياء منك وحسن الجد والمسارعة والمبادرة إلى كل قول زكي حميد ترضاه وهب لنا اللهم ما وهبت لصفوتك وأوليائك وأهل طاعتك من دائم الذكر لك وخالص العمل»[٢].

فلولا الله سبحانه وتعالى لما قام بالعبد إقدام إلى طاعة أو اقتراف لمعصية؛ لأنه الخالق للطاعة والمعصية، وما فعل العبد إلا بتوفيق من الله تعالى، ونقل الهجويري عن الجنيد أنه قرئ أمامه قوله تعالى:﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴾[الصف٢]. فقال: «يا إلهي، إن قلنا قلنا بك، وإن فعلنا فعلنا بتوفيقك، فأين القول والفعل؟!»[٣].

وكان الجنيد يقول: «يا ذاكر الذاكرين بما به ذكروه ويا بادئ العارفين بما به عرفوه ويا موفق العاملين لصالح ما عملوه من ذا الذي يشفع عندك إلا بإذنك ومن ذا الذي يذكرك إلا بفضلك»[٤].

فاعتقاد الجنيد في مسألة أفعال العباد صريح وواضح بأن الله تعالى هو خالقها، فخالف بذلك القدرية من المعتزلة وغيرهم الذين جعلوا أفعال العباد خارجة عن إرادة الله تعالى وقدرته، وأنه

---

(١) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٢٨٢.

(٢) المرجع السابق: ١٠/٢٨٥.

(٣) كشف المحجوب، الهجويري: ٦٤١.

(٤) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/ ٢٧٩، وانظر: طبقات الصوفية، السلمي: ١٣٠.

تعالى لا يقدر أن يهدي مضلاً ولا أن يضل مهتدياً، بل العبد هو الذي يخلق عمله[1]، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً .

و ليس القول بخلق أفعال العباد هو اعتقاد الجنيد فقط، بل هو ما عليه معظم الصوفية، يقول شيخ الإسلام: «فما نعلم فى المشايخ المقبولين فى الأمة من كان على رأى المعتزلة لا في قولهم في الصفات بقول جهم و لا في قولهم في الأفعال بقول القدرية بل هم أعظم الناس إثباتا للقدر و شهودا له وافتقارا إلى الله و التجاء إليه حتى أن من المنتسبين إلى الطريق من غلوا في هذا حتى يذهب إلى الإباحة والجبر ويعرض عن الشرع والأمر والنهى فهذه الآفة توجد كثيرا في المتصوفة والمتفقرة وأما التكذيب بالقدر فقليل فيهم جدا»[2].

وقال الجنيد: «سئل بعض العلماء فقيل له: بين التوحيد وعلمنا ماهو ؟ فقال: هو اليقين. فقيل له بين لنا ؟ فقال: هو معرفتك أن حركات الخلق وسكونها فعل الله وحده لا شريك له فإذا فعلت ذلك فقد وحدته»[3].

وقال: «إنه وقف عليّ سائل فسألته، فقال:حركتي فعل لي. فقال الجنيد: لا ولكن فعل الله فيك يقتضي منك شكر ما جعله فيك»[4].

وعن أبي بكرٍ المَلاعِقيّ[5]، قال: سمعتُ الجُنَيْد، يقولُ: «إنما هذا الاسم – يعني التصوفَ – نَعْت أقيم العبدُ فيه. فقلت: ياسيدي! نَعْت للعبد؟ أم نَعْت للحق؟. فقال: نعت للحق حقيقةً، ونعت للعبد رَسْمًا»[6].

فالنصوص السابقة ظاهرها أحد أمرين: إما قول الجنيد بالجبر، أو قوله بالحلول الخاص.

---

(١) انظر: الملل والنحل، الشهرستاني: ١/ ٤٣، شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار: ٣٢٣، شرح العقيدة الطحاوية، ابن العز: ٢٧٧/١، ٣٠٥.

(٢) الاستقامة: ١٤٨/١.

(٣) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٥٦/١٠، وانظر: الرسالة القشيرية، القشيري:٤٤.

(٤) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٦٨/١٠.

(٥) لم أجد له ترجمة.

(٦) طبقات الصوفية، السلمي:١٣١.

والظاهر أن الجنيد على أصل الجبرية[1]، الذين يقولون بأن العبد مجبور على أفعاله.

وهذا المذهب يظهر من قول الجنيد "فعل الله وحده"، وقوله "فعل الله فيك"، بل إن قوله "نعت للحق حقيقة ونعت للعبد رسماً"، يوافق أحد أقوال غلاة الأشاعرة، الذين يقولون بأن أفعال العباد هي عين أفعال الله ولا تنسب إلى العبد إلا على سبيل المجاز[2].

وهذا يعني أن الجنيد لا يُفرق بين الفعل والمفعول، وأهل السنة متفقون على أن الفعل غير المفعول «فحركاتهم واعتقاداتهم أفعال لهم حقيقة وهي مفعولة لله سبحانه مخلوقة له حقيقة والذي قام بالرب عز وجل علمه وقدرته ومشيئته وتكوينه، والذي قام بهم هو فعلهم وكسبهم وحركاتهم وسكناتهم، فهم المسلمون المصلون القائمون القاعدون حقيقة وهو سبحانه هو المقدر لهم على ذلك القادر عليه الذي شاءه منهم وخلقه لهم»[3].

ولكن هناك نصوص للجنيد ظاهرها إثبات قدرة للعبد، ومن ذلك قوله: «من ظن أنه يصل ببذل المجهود فمتعن، ومن ظن أنه يصل بغير بذل المجهود فمتمن، ومتعلم يتعلم الحقيقة يوصله الله إلى الهداية، قال ﷺ: (كل ميسر لما خلق له)»[4]. فهذا النص صريح بأن هناك إرادة من العبد واختيار، وهو التعلم، وهناك إرادةٌ من الله تعالى وهي إيصال العبد إلى الهداية، ولابدّ من وجود الإرادتين، لأن الله تعالى رتب الأمور على الأسباب، فالمعرفة سبب للنجاة ولزوم الأمر والنهي سبب لاستحقاق الوعد[5].

فالجنيد ليس من المنكرين للأسباب الذين يقولون بأن الله تعالى لا يفعل شيئاً بشيء، ويرجعون الأمر إلى محض المشيئة، فإدخال الناس الجنة أو النار ليس سببه التوحيد أو الشرك، فقد يعذب المؤمن في النار وقد يدخل الكافر الجنة !![6].

---

(١) الجبرية على قسمين: من لا يثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل، ومن يثبت للعبد قدرة غير مـــؤثرة. انظر: الملل والنحل، الشهرستاني: ٨٥/١، لمع الأدلة، الجويني: ١٢١.

(٢) انظر: شفاء العليل، ابن القيم: ١٤٩/١.

(٣) انظر: المرجع السابق: ١٥٢/١.

(٤) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/ ٢٦٧.

(٥) راجع: مبحث علاقة أعمال الجوارح بالإيمان ص١٤٧.

(٦) انظر: شفاء العليل، ابن القيم: ١/ ٢٩٠، ٣٢٤.

بل إنه ينسب الفعل للعبد، والتوفيق من الله تعالى فيقول: "إن قلنا قلنا بك، وإن فعلنا فعلنا بتوفيقك، فأين القول والفعل؟!".

فالقول والفعل بتوفيق من الله تعالى، فهو المستحق أن يحمد ويشكر إن وُفق العبد للفعل، وقد يكون في بعض كلام الجنيد إعذاراً للعاصي على ارتكاب معاصيه، وأنها خارجة عن إرادته، كما يفهم هذا من جوابه للسائل لما سأله: العارف يزني يا أبا القاسم ؟ فاطرق ملياً، ثم رفع رأسه وقال: "وكان أمر الله قدراً مقدرواً".

فإن كان الجنيد ممن يعذر العاصي على ارتكاب معاصيه فإنه يحتجّ بالقدر على المعصية، وهذا من جنس احتجاج المشركين بمشيئة الله تعالى على شركهم[1]، يقول الله تعالى عنهم: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَاء اللّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ نَّحْنُ وَلا آبَاؤُنَا ﴾ [النحل ٣٥]. وهو من جنس قول القائلين بسقوط اللوم عمن شهد الجمع[2].

وهذا القول لا يمكن أن يوافِق عليه الجنيد؛ لأنه كان من أشد المنكرين له، ‹‹فإن المراد بالجمع أن يشهد الأشياء كلها مجتمعة في خلق الرب ومشيئته وأنها صادرة بإرادته لا يرجح مثلا عن مثل فلا يفرق بين مأمور ومحظور وحسن وقبيح وأولياء الله وأعدائه››[3]، وكان الجنيد يأمر من شهد هذا بالفرق الثاني، وهو أن يشهد مع هذا الجمع أن الرب فرق بين ما أمر به وبين ما نهى عنه، فأحب هذا وأبغض هذا، وأثاب على هذا وعاقب على هذا، فيحب ما أحبه الله ورسوله ويبغض ما أبغضه الله ورسوله، ويشهد الفرق في الجمع والجمع في الفرق، لا يشهد جمعا محضا ولا فرقا محضا[4].

وهذا الإنكار من الجنيد للقائلين بسقوط الأعمال لا يناسب اعتقاده بالجبر، والظاهر أنه أراد بقوله إن حركات العباد فعل الله تعالى تأكيد نسبة خلقها إلى الله تعالى، والرد على القائلين بغير ذلك الذين ينسبون إلى غير الله تعالى بعض أفعاله، وهو كثيراً ما يؤكد هذا الأمر، فالتوحيد اعتقاد أن أفعال الله تعالى لا يفعلها أحد من خلقه فيقول:‹‹والتوحيد علمك وإقرارك بأن الله

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ٤٨/٨، شفاء العليل، ابن القيم: ٥٠/١.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ٤٨/٨، ١٠٠، شفاء العليل، ابن القيم: ٥٠/١.

(٣) منهاج السنة النبوية، ابن تيمية: ٣٦٩/٥.

(٤) انظر: المرجع السابق:٣٦٩/٥.

فرد في أوليته وأزليته لا ثاني معه ولا شيء يفعل فعله وأفعاله التي أخلصها لنفسه أن يعلم أن ليس شيء يضر ولا ينفع ولا يعطي ولا يمنع ولا يسقم ولا يبرى ولا يرفع ولا يضع ولا يخلق ولا يرزق ولا يميت ولا يحيي ولا يسكن ولا يحرك غيره جل جلاله»[1].

وقد عاصر الجنيد ظهور شوكة المعتزلة في دولة الإسلام، ثم شهد الدائرة عليهم، فلا يستبعد أن يريد الجنيد بكلامه الرد عليهم، قال شيخ الإسلام بعد أن ذكر قول الجنيد وقول غيره: «كلام الواسطي والجنيد المذكور هنا هو توحيد الربوبية وأن الله رب كل شئ ومليكه وخالقه، وفيه الرد على القدرية الذين يجعلون أفعال العبد خارجة عن قدرته وخلقه وملكه»[2].

وإذا كان الجنيد يميل إلى القول بالجبر العام؛ إلا أن بعض أقواله يظهر منها اعتقادُ جبر من نوع خاص، وهو جبر ينفرد به الخواص دون العوام، وذلك بعد عبورهم الأحوال والمقامات، ووصولهم إلى التوحيد الخاص، ومن وصل إلى ذلك سكنت حركته الإرادية وأصبح شبحاً بين يدي الله تعالى يحركه كيف شاء، أو كما قالت الجبرية في الجبر العام كالريشة في مهب الريح، ويصبح حاله كحال الأرواح في عالم الذرّ.

قال الجنيد عندما سئل عن توحيد الخواص: «أن يكون العبد شبحاً بين يدي الله، سبحانه، تجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري أحكام قدرته، في لجج بحار توحيده، بالفناء عن نفسه وعن دعوة الخلق له وعن استجابته بحقائق وجوده ووحدانيته، في حقيقة قربه بذهاب حسه وحركته، لقيام الحق، سبحانه له فيما أراد منه، وهو أن يرجع آخر العبد إلى أوله، فيكون كما كان قبل أن يكون»[3].

فبنو آدم وهم في عالم الذرّ لم تكن لهم إرادة ولا قدرة؛ لأن الله تعالى لم يخلقها لهم بعد، فلم تكن إلا قدرة الله تعالى وإرادته فكان التوحيد الصادر منهم جبراً بدون إرادة منهم؛ ولذلك لم يتخلف عنه كافر، وكذلك يصبح العبد من الخاصة حيث تصدر عنه الأفعال جبراً بدون إرادة منه، وهذا القول يلزم منه اعتقاد عصمة الخاصة، فإن كان الله تعالى هو الذي يحركهم بإرادته فكما حرك أرواحهم للتوحيد الكامل في عالم الذر، فإنه لا يحركهم إلا إلى الطاعات في الدنيا،

---

(١) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/ ٢٥٦.

(٢) الاستقامة: ١/١٧٩.

(٣) الرسالة القشيرية، القشيري: ٢٩٩-٣٠٠، وانظر: اللمع، السراج: ٤٩، الكواكب الدرية، المناوي: ١/٣٨٠.

وكما لم يحركهم إلى معصيته في ذلك العالم فلن يحركهم كذلك هنا، لأن الحالة واحدة وهي فقد الإرادة البشرية .

ولكن قول الجنيد بإمكانية صدور الكبيرة من العارف[١]يهدم قوله بعصمة الخاصة، أو يجعل تلك الكبيرة الصادرة عن العارف من الطاعات التي يحبها الله تعالى منه، وهذا مذهب القائلين بسقوط الأعمال الذي ينكره الجنيد.

والذي يظهر أن الجنيد أراد تأكيد شدة حفظ وتوفيق الله تعالى للعبد إذا وصل إلى درجة المحبة المذكورة في الحديث القدسي الذي رواه أبو هريرة ﷺ حيث قال: قال رسول الله ﷺ:(إن الله قال: وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها...)[٢]، جاء في كتاب الفناء:

«وإنما معنى ذلك – أي معنى كنت سمعه...في الحديث القدسي – أنه يؤيده ويوفقه ويهديه ويشهده ما شاء كيف شاء بإصابة الصواب وموافقة الحق وذلك فعل الله عز وجل فيه ومواهبه له منسوبة إليه لا إلى الواجد لها لأنها لم تكن عنه ولا منه ولا به وإنما كانت واقعة عليه من غيره وهي لغيرها أولى وبه أحرى وكذلك جاز أن تكون بهذه الصفة الخفية وهي غير منتسبة به على النحو الذي ذكرناه»[٣].

ثم بالغ الجنيد أكثر وألغى إرادة العبد، وجعله شبحاً بين يدي الله تعالى يحركه الله تعالى كيف شاء، فيكون قوله بالجبر الخاص نتيجة مبالغة ليس إلا.

وأما القول بأن معنى حركات العباد فعل الله حقيقة، فإذا قام فعل الله تعالى بالعبد وفعله متعلق بذاته فذاته هي ذاته، أي أن العبد هو الرب والرب هو العبد – تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً – فهذا هو عين القول بالحلول، قال ابن القيم:«الملاحدة القائلون بوحدة الوجود فإنهم قالوا: العبد من أفعال الله، وأفعاله من صفاته، وصفاته من ذاته، فأنتج لهم من هذا التركيب: أن العبد من ذات الرب تعالى وتقدس عما يقولون علواً كبيراً، وموضع الغلط أن العبد من مفعولات الرب تعالى لا من أفعاله القائمة بذاته ومفعولاته آثار أفعاله وأفعاله من صفاته القائمة

---

(١) راجع: مذهبه في مرتكب الكبيرة: ص١٥٠.

(٢) صحيح البخاري: كتاب الرقائق: باب التواضع:برقم(٦١٣٧).

(٣) كتاب الفناء: تاج العارفين: سعاد الحكيم: ٢٤٩.

بذاته فذاته سبحانه مستلزمة لصفاته وأفعاله ومفعولاته منفصلة عنه تلك مخلوقة محدثة والرب تعالى هو الخالق بذاته وصفاته وأفعاله»[١].

وهذا الكلام لا يمكن أن يكون يوافق عليه الجنيد؛ لأن موقفه من القول بحلول المحدث في القديم واضح وصريح، فهو ينكر على من قال به، ويؤكد في كثير من كلامه على انفصال وتميز ذات المحدث عن ذات القديم. وستأتي تفصيلات أخرى في الباب الثالث.

وقول الجنيد الموهم لهذه الاحتمالات هو من الألفاظ المجملة التي تحتمل أكثر من معنى، وقد حذّر ابن القيم من هذه الألفاظ أشد التحذير فقال:«فإياك ثم إياك والألفاظ المجملة المشتبهة التي وقع اصطلاح القوم عليها فإنها أصل البلاء وهي مورد الصديق والزنديق»[٢].

وقال:«والعارفون من القوم أطلقوا هذه الألفاظ ونحوها وأرادوا بها معاني صحيحة في أنفسها، فغلط الغالطون في فهم ما أرادوه ونسبوهم إلى إلحادهم وكفرهم واتخذوا كلماتهم المتشابهة ترسا لهم وجنة»[٣].

---

(١) مدارج السالكين، ابن القيم: ١٥١/٣.

(٢) المرجع السابق: ١٥١/٣.

(٣) المرجع نفسه: ٣/ ١٥٢.

المبحث السادس: مسائل متفرقة تتعلق بالإيمان

١- تقديم أبي بكر وعمر رضي الله عنهما على علي رضي الله عنه :

قال شيخ الإسلام: «ومعروف الكرخي والسري السقطي والجنيد وسهل بن عبد الله التستري، ومن لا يحصى عدده إلا الله ممن له في الإسلام لسان صدق، كلهم يجزمون بتقديم أبي بكر وعمر كما يجزمون بإمامتهما مع فرط اجتهادهم في متابعة النبي ﷺ وموالاته»[1].

ولم أقف على نص للجنيد يشير إلى هذه المسألة، فلعل شيخ الإسلام وقف على كلام له يتعلق بهذا، أو أنه استنتج ذلك من موافقة الجنيد لأهل السنة في معظم مسائل الاعتقاد.

لكن هناك كلام نُسب إلى الجنيد يشير فيه إلى اعتقاده بأفضلية علي رضي الله عنه وتميزه بعلوم ومعارف دون باقي الصحابة، وهو قوله:

«رضوان الله على أمير المؤمنين عليّ رضي الله عنه لولا أنه اشتغل بالحروب، لأفادنا من علمنا هذا معاني كثيرة، ذاك امرؤ أعطي علم اللدني، والعلم اللدني هو العلم الذي خص به الخضر عليه السلام، قال تعالى: ﴿ وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْماً ﴾»[2].

وعلى افتراض صحة نسبة هذا الكلام إلى الجنيد رغم خلوه من الإسناد، فليس فيه ما يدل على أن علياً رضي الله عنه أفضل الصحابة على الإطلاق، وغاية ما فيه الفهم الخطأ الذي انتشر في حياة علي رضي الله عنه، وهو بأن النبي ﷺ خصّه وأهل بيته بعلوم دون بقية الصحابة، حتى سئل: «هل عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب الله؟ قال: والذي فلق الحبة وبرأ النسمة، ما أعلمه، إلا فهما يعطيه الله رجلا في القرآن، وما في هذه الصحيفة. قلت: وما في الصحيفة؟ قال: العقل، وفكاك الأسير، وأن لا يقتل مسلم بكافر»[3].

بل إن في هذا الأثر المروى عن علي رضي الله عنه ردٌ على الغلاة فيه، وردٌ على الكلام المنسوب إلى الجنيد.

---

(١) منهاج السنة النبوية، ابن تيمية: ٧/٢٨٨.

(٢) اللمع، السراج: ١٧٩، وانظر: نشر المحاسن، اليافعي: ٣٩٢.

(٣) رواه البخاري: كتاب الجهاد والسير: باب فكاك الأسير (٢٨٨٢). وكرره برقم (٦٥٠٧) (٦٥١٧).

٢- في طاعة ولاة الأمر وجمع كلمة المسلمين والجهاد:

يعتبر السمع والطاعة لولاة الأمر ما لم يأمروا بمعصية من الواجبات في الدين، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء٥٩]. وعن عبادة ابن الصامت رضي الله عنه قال:(بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره وعلى أثرة علينا، وعلى أن لا ننازع الأمر أهله، وعلى أن نقول بالحق أينما كنا لا نخاف في الله لومة لائم)[١].

ويجب عند أهل السنة طاعة ولي الأمر وعدم الخروج عليه، يقول الإمام المقدسي:((ومن السنة السمع والطاعة لأئمة المسلمين وأمراء المؤمنين برهم وفاجرهم، مالم يأمروا بمعصية الله فإنه لا طاعة لأحد في معصية الله، ومن ولي الخلافة واجتمع عليه الناس ورضوا به أو أغلبهم بسيفه حتى صار الخليفة، وسمي أمير المؤمنين وجبت طاعته وحرمت مخالفته والخروج عليه وشق عصا المسلمين))[٢] .

ويقول الإمام الطحاوي:((ولا نرى الخروج على أئمتنا وولاة أمورنا وإن جاروا، ولا ندعوا عليهم ولا نترع يدا من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله عز وجل فريضة ما لم يأمروا بمعصية وندعو لهم بالصلاح والمعافاة))[٣].

وتظهر موافقة الجنيد لأهل السنة في هذه المسألة، فيقول وهو يصف من كان من أهل الحقائق:((لا يطعن على الأئمة، ولا يذمها، ويحب لها من الصلاح ما يعمها، يرى السمع والطاعة، ولا يترع يداً من جماعة، يرى أن الخروج على الأئمة من فعل الجهلة الفاسقين والغواة المارقين الذين يريدون الفتن، ويبتغون الفساد في الأرض، أولئك العداة والفساق والظلمة المراق الذين سلكوا غير سبيل الهدى واستصحبوا الغواية والردى ومالوا بالفتنة إلى الدنيا وقد رفع الله عز وجل عن ذلك أقدار العلماء))[٤] .

---

(١) رواه مسلم: كتاب الإمارة: باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية(١٧٠٩).

(٢) لمعة الاعتقاد مع شرحها: ١٥٦.

(٣) العقيدة الطحاوية مع شرحها: ٤٢٨.

(٤) رسالته إلى عمرو بن عثمان: تاج العارفين، سعاد الحكيم:٢٨٦.

وجاء في بعض مناجاته:((وأصلح الراعي والرعية وكل من وليته شيئا من أمور المسلمين، صلاحا باقيا دائما، اللهم أصلحهم في أنفسهم، وأصلحهم لمن وليتهم عليهم، وهب لهم العطف والرأفة والرحمة بهم، وأدم ذلك لنا فيهم ولهم في أنفسهم))[١].

وجاء أيضاً: ((اللهم اجمع لنا الكلمة، واحقن الدماء، وأزل عنا الفتنة، وأعذنا من البلاء كله، تقوّل ذلك لنا بفضلك من حيث أنت به أعلم، وعليه أقدر، ولا ترنا في أهل الإسلام سيفين مختلفين، ولا ترنا بينهم خلافا، اجمعهم على طاعتك وعلى ما يقر إليك، فإنك ولي ذلك وأهله))[٢].

فقد عدّد الجنيد علامات لأهل الحقائق والعلماء؛ منها عدم طعنهم في الأئمة أو ذمهم لهم، وعدم الخروج عليهم، والسمع والطاعة لهم، فمن ظهرت عليه هذه العلامات كان من أهل العلم، ومن كان يطعن فيهم ويذمهم ويخرج عليهم فليس من أهل العلم.

ويُلاحظ أنه وهو يصف الخارجين على الأئمة يصفهم بما وصفهم به الشرع فيقول عنهم جاهلون وفاسقون وغواة مارقون، كما جاء في الحديث:(يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية)[٣].

وقد نقل الكلاباذي اتفاق مشايخ الصوفية في هذه المسألة، فقال عنهم: ((لا يرون الخروج على الولاة بالسيف وإن كانوا ظلمة))[٤] .

والظاهر أن الجنيد كان يعتقد بمشروعية الجهاد مع ولي الأمر، وهذا ما عليه معظم المشايخ كما نقل عنهم الكلاباذي[٥].

---

(١) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/ ٢٨٦– ٢٨٧.

(٢) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٢٨٧.

(٣) جزء من حديث رواه مسلم: كتاب الزكاة: باب ذكر الخوارج وصفاهم (١٠٦٤).

(٤) التعرف، الكلاباذي: ٣٧.

(٥) انظر: المرجع السابق: ٣٧.

وقد جاء في دعاء الجنيد: ((وكن اللهم للمجاهدين منهم وليا وكالئا وكافيا وناصرا، وانصرهم على عدوهم نصرا عزيزا واجعل دائرة السوء على أعدائك وأعدائنا، اسفك الله دماءهم، وأبح حريمهم، واجعلهم فيئا لإخواننا من المؤمنين))[1].

٣- في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

يذكر الجنيد أن من صفات أهل العلم أنهم يعرفون المعروف ويحبونه وينكرون المنكر ولايحبونه، فيقول: ((كلما بدا من غيرهم لغوّ أعرضوا، وكلما بدا من سواهم غفلة أو لعب خافوا وحذروا، وكلما ظهر لهم من غيرهم مزعج يجري إلى تأكيد حالهم، وتشديد ضبطهم لما عليهم، يدعون لمن حضرهم بالسلامة، ويحبون لهم الصلاح والاستقامة، لا يؤذون الناس، ولا يحقرونهم ولا يغتابونهم، ولا يذمونهم بل يشفقون عليهم إذا رأوا منهم الزلل، ويدعون لهم إذا بدا منهم الخلل، يعرفون المنكر وينكرونه ويتجنبونه، ويعرفون المعروف ويحبونه ويستعملونه، لا يزدرون المقصرين لكثرة وجودهم، ولا يغمصون من دونهم لما به من حالهم حمدوه، بل يعرفون ذلك بدلالة العلم عليه، ولا يخفى عليهم من القوم ما نسبهم الحق إليه، فصواب ذلك وخطؤه لهم بالعلم مميز، والسلامة من رؤية مكروه ذلك لهم صاحب، وفيما ألزمهم الإشفاق والتقوى شاغل، ولهم على طلب العلم مَقْبَل))[2].

ورسائل الجنيد التي أرسلها إلى أصحابه أكبر شاهد على اهتمامه بمسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد أنكر على عمرو بن عثمان طلبه للقضاء، وراسله ناصحاً، وأرسل إلى إبراهيم المارستاني لما لاحظ عليه ميله إلى الدنيا وأهلها[3].

وقد نقل الكلاباذي اتفاق أئمة الصوفية في هذه المسألة، فقال:((يرون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجباً لمن أمكنه مع شفقة ورأفة ورحمة ولطف ولين من القول))[4].

---

(١) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٨٦/١٠.

(٢) رسالته إلى عمرو بن عثمان: تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٨٣-٢٨٤.

(٣) انظر: رسالته إلى عمرو بن عثمان، ورسالته إلى إبراهيم المارستاني في المرجع السابق: ٢٧٤، ٢٩٠.

(٤) التعرف، الكلاباذي: ٣٧.

الفصل الرابع: التوحيد وأنواعه

وفيه تمهيد وأربعة مباحث:

التمهيد: أهمية التوحيد عند الجنيد.

المبحث الأول: مفهوم التوحيد عند الجنيد.

المبحث الثاني: أنواع التوحيد .

المبحث الثالث: زمن الميثاق والتوحيد .

المبحث الرابع: نواقض التوحيد .

التمهيد:

أهمية التوحيد عند الجنيد:

يغلب على تصوف الجنيد الكلام في التوحيد، وأقواله فيه كثيرة ومشهورة، وهي إن دلت على شيء لتدل على اعتقاده بأهميته، فأشرف المجالس وأعلاها أن يجلس الإنسان متفكراً في التوحيد، يقول الجنيد: ((أشرف المجالس وأعلاها الجلوس مع الفكرة في ميدان التوحيد))[1].

يقول الأنصاري شارحاً لكلام الجنيد: ((فتفكر العبد في عظمة الله وجلاله ووحدانيته في قدمه وبقائه واستغنائه عن خلقه ونحو ذلك أشرف من تفكره في الجنة وما فيها من الخيرات، أو في النار وما فيها من أنواع العذاب))[2].

ويقول العروسي معلقاً:((الجلوس مع التفكر: أي التفكر في مجال الأسماء والصفات ذاتية (وهي ما لا يتوقف على وجود الغير)، أو كانت غير ذاتية، والغرض له نفعنا الله به الحث على التفكر فيما له سبحانه من الأسماء والصفات والآثار المصنوعات ولا يخفى أن الأشرف التفكر في المصادر كما ذكره الشارح))[3] .

كما أن التوحيد هو السبب لنيل رحمة الله تعالى، يقول الجنيد في بعض مناجاته:((وعمّ المؤمنين والمؤمنات جميعا برأفتك ورحمتك الذين فارقوا الدنيا على توحيدك))[4].

واختلفت العبارات المنسوبة إلى الجنيد في بيان التوحيد، فنُسب إليه بيت شعر أقرب إلى الغزل يبين فيه التوحيد، فقد سأله سائل عن التوحيد، فقال سمعت قائلاً يقول:

وغنى لي من قلبي وغنيت كما غنّى

---

(١) نتائج الأفكار، العروسي:٩٣/١، إحياء علوم الدين، الغزالي:١٦٤/٥، الكواكب الدرية، المناوي:٣٨٢/١.

(٢) نتائج الأفكار، العروسي: ٩٣/١.

(٣) المرجع السابق: ٩٣/١.

(٤) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٨٦/١٠.

وكنا حينما كانوا وكانوا حينما كنا

فقال السائل: أهَلكَ القرآن والأخبار؟!! فقال: لا، ولكن الموحِّد يأخذ أعلى التوحيد من أدنى الخطاب وأيسره[1].

وهذا الكلام لم يثبت عن الجنيد؛ فقد نُقل عنه بدون إسناد.

ونقل عنه السراج بدون إسناد أيضاً: ((لا يبلغ العبد إلى حقيقة المعرفة وصفاء التوحيد حتى يعبر الأحوال والمقامات))[2].

---

(١) الرسالة القشيرية، القشيري:٣٠٢-٣٠٣، طبقات الأولياء، ابن الملقن:١٣٥.

(٢) اللمع، السراج:٤٣٦.

المبحث الأول: مفهوم التوحيد عند الجنيد

تنوعت عبارات الجنيد في إيضاح معنى التوحيد، وأشهر ما نقل عنه قوله:((التوحيد إفراد للقدم من الحدث))[1].

وكلام الجنيد هذا مجمل، قال عنه شيخ الإسلام:((هذا الكلام فيه إجمال، والمحق يحمله محملاً حسناً، وغير المحق يدخل فيه أشياء))[2].

وقد أعجب به ابن القيم رحمه الله ورأى فيه عبارة مسددة؛ لأن لفظ الإفراد يعم جميع أنواع الإفراد دون تخصيص، فيشمل إفراد القديم عن المحدث في ذاته وصفاته وأفعاله وفي إرادته ومحبته وتوابع ذلك[3].

فإفراده في ذاته يعني اعتقاد مباينة ذات الرب تعالى لخلقه، وعلوه فوق عرشه، وهذا ما كان يركز عليه الجنيد في كلامه كثيراً راداً على من انحرف في هذه المسألة حتى ظن عدم المباينة ووقع في الحلول والاتحاد، قال الجنيد:((متى يتصل من لا شبيه له ولا نظير له بمن له شبيه ونظير؟! هيهات، هذا ظن عجيب إلا بما لطف اللطيف من حيث لا درك، ولا وهّم، ولا إحاطة إلا إشارة اليقين وتحقيق التوحيد))[4].

يقول شيخ الإسلام:((ومما يدخل في كلام الجنيد تمييز القديم عن المحدث وإثبات مباينته له بحيث يعلمه ويشهد أن الخالق مباين للخلق خلافا لما دخل فيه الاتحادية من المتصوفة وغيرهم من الذين يقولون بالاتحاد معينا أو مطلقا))[5].

و يقول الهجويري موضحاً لكلام الجنيد:((أعني أنه لا يجوز لك اعتبار القديم أن يكون محلاً للحوادث، ولا الحادث أن يكون محلاً للقديم، ويلزمك أن تعرف أن الله قديم وأنك حادث،

---

(١) الرسالة القشيرية، القشيري:٤١، كشف المحجوب، الهجويري:٣٣٤.

(٢) الاستقامة، ابن تيمية: ٩٢/١

(٣) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم: ٤٤٦/٣.

(٤) نتائج الأفكار، العروسي:٨٥/١.

(٥) الاستقامة، ابن تيمية: ١/ ٩٢، ٩٣

وأنه لا شيء منك متصل به وأن لا شيء من صفاته مزدوج بك، وأنه لا تجانس بين القديم والحادث...))[1] .

وإفراده في صفاته يعني إثبات صفات الكمال له تعالى كما أثبتها لنفسه وأثبتها له رسله منزهة عن التعطيل والتحريف والتمثيل والتكييف والتشبيه[2]، وهذا ما أكده الجنيد فكان يقول عن التوحيد:((إفراد الموحد بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته، بلا تشبيه، ولا تكييف، ولا تصوير ولا تمثيل، إلهاً واحداً صمداً فرداً ليس كمثله شيء وهو السميع البصير))[3] .

وقال:((إذ هو القديم وما سواه محدث... ولا يستحق هذا الوصف غيره ولا يليق بسواه))[4] .

وإفراده في أفعاله يعني اعتقاد أن أفعاله لا يفعلها أحد من خلقه، ويدخل في ذلك إثباته للقدر[5]، وهذا ما أكده الجنيد إذ يقول:((والتوحيد علمك وإقرارك بأن الله فرد في أوليته وأزليته لا ثاني معه ولا شيء يفعل فعله...فقد سئل بعض العلماء فقيل له: بين التوحيد وعلمنا ما هو؟ فقال: هو اليقين. فقيل له بين لنا؟ فقال: هو معرفتك أن حركات الخلق وسكونها فعل الله وحده لا شريك له فإذا فعلت ذلك فقد وحدته، وتفسير ذلك أنك جعلت الله واحدا في أفعاله إذا كان ليس شيء يفعل أفعاله))[6] .

بل إن هذا النوع من الإفراد هو التوحيد في اعتقاده؛ إذ جعل الشرك هو الإخلال به، فقال: ((ظنك أن شيئا يفعل فعل الله فاسم ذلك الظن فتنة، والفتنة هي الشرك اللطيف))[7] .

---

(١) كشف المحجوب، الهجويري: ٣٣٤.

(٢) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم: ٣/ ٤٤٦.

(٣) اللمع، السراج: ٤٩، وانظر: الرسالة القشيرية، القشيري:٤٢.

(٤) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٢٥٨.

(٥) راجع: الإيمان بالقضاء والقدر ص٢٢٠.

(٦) حلية الأولياء، أبو نعيم : ١٠/٢٥٦، وانظر: الرسالة القشيرية:٤٣-٤٤.

(٧) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٢٥٦.

وإفراده في إرادته يعني أن تخصص جميع أنواع العبادة له تعالى دون غيره من التأله والحب والخوف والرجاء ...[1].

يقول الجنيد:«أول الإخلاص أن يفرد الله تعالى بالإرادة»[2].

يقول شيخ الإسلام:«وأما الجنيد فمقصوده التوحيد الذي يشير إليه المشايخ وهو التوحيد في القصد والإرادة وما يدخل في ذلك من الإخلاص والتوكل والمحبة وهو أن يفرد الحق سبحانه وهو القديم بهذا كله فلا يشركه في ذلك محدث وتمييز الرب من المربوب في اعتقادك وعبادتك وهذا حق صحيح وهو داخل في التوحيد الذي بعث الله به رسله وأنزل به كتبه»[3].

ويقول:«وهذا من أصول أهل السنة وأئمة المشايخ خصوصا مشايخ الصوفية فإن أصل طريقهم الإرادة التي هي أساس العمل، فهم في الإرادات والعبادات والأعمال والأخلاق أعظم رسوخا منهم في المقالات والعلوم وهم بذلك أعظم اهتماما وأكثر عناية بل من لم يدخل في ذلك لم يكن من أهل الطريق بحال»[4].

ويؤكد هذا من كلام الجنيد قوله:"إفراد الموحد...بنفي الأضداد، والأنداد، والأشباه، وما عبد من دونه"،فذكر هنا العبادة، والمعنى أن التوحيد يكون بنفي وترك عبادة ما سوى الله تعالى.

وقوله:"فيعرف المربوب ربه والمصنوع صانعه والعبد الضعيف سيده فيعبده ويوحده ويعظمه ويذل لدعوته ويعترف بوجوب طاعته".

وقوله:«وإنما اليقين اسم للتوحيد إذا تم وخلص وإن التوحيد إذا تم تمت المحبة والتوكل وسمي يقينا فالتوكل عمل القلب والتوحيد قول القلب فإذا عرف القلب التوحيد وفعل ما عرف فقد تم . وقد قال بعض العلماء إن التوكل نظام التوحيد فإذا فعل ما عرف فقد جاء بالمحبة واليقين والتوكل وتم إيمانه وخلص فرضه»[5].

---

(١) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم: ٤٤٥/٣.

(٢) الفرق بين الإخلاص والصدق: تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٥٧.

(٣) الاستقامة، ابن تيمية: ١/ ٩٢، ٩٣.

(٤) الاستقامة، ابن تيمية: ١٤٤.

(٥) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٥٦/١٠.

قال شيخ الإسلام مؤيداً لكلام الجنيد الأخير:((وهذا حق فإن الدين والإيمان قول وعمل وأوله قول القلب وعمله فمن لم ينقد بقلبه ولم يذل لله لم يكن مؤمنا ولا داخلا في طريق الله))[1].

فالجنيد يركز على أن العلم بالتوحيد يلزم منه تحرك الإرادة نحو الله تعالى محبةً وخوفاً ورجاءً وحده دون ما سواه، والعلم التام بذلك يوجب التوجه الخالص له، فإن لم يحدث هذا التوجه الخالص لم يتم التوحيد، ويلزم منه نقصان العلم بالتوحيد.

ويركز الجنيد على التوكل من أعمال القلب، ويراه نظاماً للتوحيد، ويلزم منه الأخذ بالأسباب، وهو هنا يخالف ما عليه كثير من الصوفية الذين يعتقدون بأن التوكل نقص في التوحيد؛ فيقول أحدهم:((إن التوكل في طريق الخاصة عمىً عن التوحيد ورجوع إلى الأسباب))[2].

والجنيد وإن جعل العبادة من لوازم التوحيد الذي ذكره إلا أن كلامه فيه يدور حول نوع واحد منه، وهو توحيد الربوبية، أي توحيد الله تعالى في أفعاله، بدليل أنه حصر الشرك فيه.

وهذا التوحيد الذي يقرره الجنيد هو ما تقرر عند الصوفية[3]، وهو لا يخرج عن التنـــزيه، يقول د/ عفيفي:((وجملة القول في هذا النوع من التوحيد أنه اسم آخر للتتريه؛ لأنه يتركز حول معنى واحد وهو التتره عن صفات المحدثات، والجنيد وكثيرون غيره من رجال التصوف الذين تكلموا عن توحيد الاعتقاد، لم يزيدوا كثيراً على ما ذكره المتكلمون في هذا الموضوع، بل قرروا أقوالهم فيه مجردة عن الأدلة العقلية والمهاترات التي تفيض بها كتب المتكلمين))[4].

وهذا التوحيد الذي اعتبر به الصوفية والمتكلمون لم يزيدوا فيه على ما اعتقده المشركون إذ كانوا يقرون بهذا التوحيد، فيوحدون الله تعالى في أفعاله في الخلق والرزق والإحياء والإماته، قال تعالى: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ ﴾ [الزخرف٩].

---

(١) الاستقامة، ابن تيمية: ١٤٤.

(٢) مدارج السالكين، ابن القيم: ٤٧٨/٣.

(٣) انظر: التعرف، الكلاباذي:١٩، كشف المحجوب، الهجويري: ٣٣١.

(٤) الثورة الروحية، أبو العلا عفيفي: ١٧٠.

أما توحيد الألوهية، التوحيد الذي أرسلت لأجله الرسل، وأنزلت لأجله الكتب فلم يشر إليه الجنيد إلا على أنه لازمٌ من لوازم توحيد الربوبية، يقول الجنيد:

«وأما الموطن الذي يستحضر فيه عقله لرؤية مجارى الأحكام وكيف يقلبه التدبير، فهو أفضل الأماكن، وأعلى المواطن؛ فإن الله أمر جميع خلقه أن يواصلوا عبادته ولا يسأموا خدمته، فقال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات٥٦]»[1].

فهو وإن كان يعتقد بأن مشهد الربوبية أعلى المشاهد وأفضلها، إلا أنه لا يتم للعبد إلا بملازمته لمشهد الألوهية، فيقول:

«وموطن يستحضر عقله برؤيته مجاري التدبير عليه،؟ وكيف تقلب فيه الأحكام في آناء الليل وأطراف النهار، ولن يصفو عقل لا يصدر إلى فهم هذا الحال الأخير إلا بأحكام ما يجب عليه من إصلاح الحالين الأولين»[2].

المبحث الثاني: أقسام التوحيد

يُنسب إلى الجنيد تقسيمٌ للتوحيد باعتبار الموحدين، وهو: توحيد العوام، وتوحيد الخواص[3]، وبينهما توحيد أهل الظاهر .

وهذا التقسيم مما اعتاده الصوفية ليس في التوحيد فحسب، بل في كل نوع من أنواع العبادة؛ فعبادة الخاصة تتميز عن عبادة العامة وهكذا توحيدهم[4].

وهذا التقسيم لا أصل له، فلم يأت به الكتاب ولا السنة، إنما هي آراء ارتأوها.

---

(١) انظر: حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٧٢/١٠.

(٢) انظر: المرجع السابق: ٢٧١/١٠.

(٣) العامة ضدّ الخاصة، ويراد بهم الذين اقتصر نظرهم على علم الشريعة فقط، أو علماء الرسوم، أو العباد الذين لم يصلوا بعد إلى مقام المحبة. والخاصة ضدّ العامة، وهم أعلى في المقام والمنزلة. المعجم الصوفي، محمود عبد الرزاق:٦١٥/٢، ٨٣٧.

(٤) انظر: اللمع، السراج:٤٩، كشف المحجوب، الهجويري: ٣٣٢.

والنص المنسوب إلى الجنيد هو:((اعلم أن التوحيد في الخلق على أربعة أوجه: فوجه منها توحيد العوام، ووجه منها توحيد أهل الحقائق بعلم الظاهر، ووجهان منها توحيد الخواص من أهل المعرفة.

فأما توحيد العوام فالإقرار بالوحدانية بذهاب رؤية الأرباب والأنداد والأضداد والأشكال والأشباه، والسكون إلى معارضات الرغبة والرهبة ممن سواه، فإن له حقيقة التحقيق في الأفعال ببقاء الإقرار .

وأما توحيد حقائق علم الظاهر فالإقرار بالوحدانية بذهاب رؤية الأرباب والأنداد والأشكال والأشباه، مع إقامة الأمر والانتهاء عن النهي في الظاهر، مستخرجة ذلك منهم من عيون الرغبة والرهبة والأمل والطمع، فإقامة حقيقة التحقيق في الأفعال لقيام حقيقة التصديق بالإقرار.

وأما الوجه الأول من توحيد الخاص فالإقرار بالوحدانية بذهاب رؤية هذه الأشياء مع إقامة الأمر في الظاهر والباطن، بإزالة معارضات الرغبة والرهبة ممن سواه، مستخرجة ذلك من عيون الموافقة بقيام شاهد الحق معه مع قيام شاهد الدعوة والاستجابة

والوجه الثاني من التوحيد الخاص فشبح قائم بين يديه ليس بينهما ثالث، تجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري أحكام قدرته في لجج بحار توحيده بالفناء عن نفسه وعن دعوة الحق له، وعن استجابته له، بحقائق وجود وحدانيته في حقيقة قربه بذهاب حسه وحركاته لقيام الحق له فيما أراده منه، والعلم في ذلك أنه رجع آخر العبد إلى أوله، أن يكون كما كان قبل أن يكون والدليل في ذلك قول الله عز وجل: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى﴾ [الأعراف١٧٢]. فمن كان قبل أن يكون وهل أجابت إلا الأرواح الطاهرة العذبة المقدسة، بإقامة القدرة النافذة والمشيئة التامة، الآن كان إذ كان قبل أن يكون وهذا غاية حقيقة توحيد الموحد للواحد بذهاب هو))[1].

وهذا الكلام نسبته على الجنيد غير ثابتة لخلوه من الإسناد، وقد نسبه السراج إلى يوسف الرازي[2].

---

(١) تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٦٠. وقد نسب السراج هذا الكلام ليوسف الرازي، انظر: اللمع، السراج:٥٠.

(٢) انظر: اللمع، السراج:٥٠.

ويوضح د/عفيفي معنى هذا الكلام الذي يعتقد صحة نسبته إلى الجنيد فيقول: التوحيد في نظر الجنيد أربع درجات:

١ـــ توحيد العوام: إقرار بالوحدانية وإنكار للأرباب والأنداد + سكون إلى الرغبة والرهبة المتعلقين بما سوى الله .

٢ـــ توحيد أهل الظاهر: إقرار بالوحدانية وإنكار للأرباب والأنداد + إقامة الأمر والانتهاء عن النهي في الظاهر + سكون إلى الرغبة والرهبة ...

(توحيد الخواص: وهو على وجهين):

٣ـــ إقرار بالوحدانية وإنكار للأرباب والأنداد + إقامة أوامر الشريعة في الظاهر والباطن + إزالة الرغبة والرهبة المتعلقين بكل ما سوى الله .

٤ـــ هو أن يصل العبد إلى حال يكون فيها شبحاً قائماً بين يدي الله...، ليس بينهما ثالث، تجري عليه تصاريف تدبيره ..

وهو توحيد ينبعث من قرار تجربة صوفية خالصة، أو توحيد هو الفناء بعينه، حيث تغيب شخصية الموحد في الوحدة الشاملة التي لا تمييز فيها بين الأنا والهو .

والجديد في نظرية الجنيد ليس الفناء في الله...ولا التجربة، إنما في رجوعه بالتوحيد الصوفي إلى جبلة النفس الإنسانية التي تتجلى في صفحاتها معنى التوحيد بعد أن تصقلها الرياضات والمجاهدات وتتخلص من شوائب البدن وكدراته، وفي أنه يستند في ذلك إلى الآية القرآنية المعروفة بآية الميثاق[1].

والمعنى أن توحيد العامة هو توحيد الربوبية، ويتعلق بإقرار الوحدانية لله تعالى وحده لا شريك له، مع بقاء بعض الشرك في القلب؛ بصرف بعض أنواع العبادات القلبية لغير الله تعالى، وذكر منها الخوف والرجاء، والملاحظ أن هذا التوحيد لا علاقة له بأداء التكاليف البدنية، أي أنه لا يخرج عن التوحيد الذي أقر به المشركون كما سبق ذكره.

أما توحيد أهل الظاهر، وهم علماء الشريعة فقد امتاز على توحيد العامة بإقامة التكاليف الشرعية فقط، أما باطنهم فلم يصف من بعض الشرك والتعلق بغير الله تعالى خوفاً ورجاءً، ولا يصفو الباطن إلا عند الخاصة.

---

(١) انظر: الثورة الروحية، أبو العلا عفيفي: ١٧٢.

أما الخاصة فهم في التوحيد قسمان: القسم الأول: وهم الذين شابهوا أهل الظاهر في ظاهرهم، وامتازوا عليهم بصفاء الباطن.

والقسم الثاني: وهم الذين رجع آخرهم إلى أولهم، وعبر عن ذلك بقوله: "رجوع آخر العبد إلى أوله".

والقسم الثاني نُسب إلى الجنيد بعبارات مختلفة، كقوله:

«الخروج من ضيق رسوم الزمانية إلى سعة فناء السرمدية»[(١)].

وقوله:«معنى تضمحل فيه الرسوم وتندرج فيه العلوم، ويكون الله تعالى كما لم يزل»[(٢)].

وكل هذه الأقوال نُسبت إلى الجنيد بدون إسناد، والكلام فيها مجمل، قد يُحمل محملاً حسناً ويُفسر على أنه وحدة شهود، وقد يفسر على أنه وحدة وجود.

فالمراد باضمحلال الرسوم سقوطها، والرسم هو الشخص، وهو مخلوق محدث[(٣)] فإذا سقط المخلوق المحدث بقى الخالق القديم .

وقد فسره العروسي على أنه وحدة وجود فقال:«...أشار بذلك إلى التوحيد الذاتي له تعالى الذي لا يتم إدراكه لأحد بعد فنائه عن وجوده المجازي،وقوله وتندرج فيه العلوم أي والمعلومات أي تشاهد فيه باعتبار المنشئية والأثرية، ثم إذا غلب هذا على قلب العبد لا يرى في الوجود ثانياً غيره تعالى!!»[(٤)].

وقال أيضاً:«العلم الموصل إلى اعتقاد وحدته تعالى ذاتاً وصفة وفعلاً مغاير لوجوده بمعنى التخلق بحقيقة ما علمه فلا يلزم أن كل من اعتقد وحدانيته تعالى على الوجه المذكور يتخلق بحقيقة ما علم كما هو غني عن البيان، وحيث كان كذلك؛ لزم أن وجوده مباين ومغاير لعلمه المجرد عن التخلق المذكور»[(٥)].

---

(١) اللمع، السراج: ٤٩.

(٢) المرجع السابق: ٤٩، الرسالة القشيرية، القشيري: ٢٩٩.

(٣) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم: ٣/ ٣٩١.

(٤) نتائج الأفكار، العروسي:٤/٧٦.

(٥) المرجع السابق: ٤/٨٤.

وإذا كان التوحيد الذي فهمه العروسي من كلام الجنيد هو التوحيد الذاتي الذي لا يدركه أحد حتى بعد فنائه المجازي، فالتوحيد الذي يتكلم عنه لا حقيقة له، والتوحيد الواقع من الخلق مختلف تماماً عن علم التوحيد، وقد نُسب إلى الجنيد بدون إسناد:((علم التوحيد مباين لوجوده، ووجوده مفارق لعلمه))[1].

وإذا كان التوحيد الذي يتكلم عنه الصوفية لا وجود له، فتميزهم وانفرادهم بلا شيء لا شيء، وكلام الصوفية لا يختلف عن كلام إمامهم الهروي حين قال:

ما وحد الواحد من واحد	إذ كل من وحده جاحد
توحيد من ينطق عن نعته	عارية أبطلها الواحد
توحيده إياه توحيده	ونعت من ينعته لأحد[2].

يقول الإمام ابن القيم:((ومعنى أبياته ما وحد الله عز وجل أحد حق توحيده الخاص، الذي تفنى فيه الرسوم ويضمحل فيه كل حادث ويتلاشى فيه كل مكون؛ فإنه لا يتصور منه التوحيد إلا ببقاء الرسم، وهو الموحد، وتوحيده القائم به، فإذا وحده شهد فعله الحادث ورسمه الحادث، وذلك جحود لحقيقة التوحيد الذي تفنى فيه الرسوم وتتلاشى فيه الأكوان فلذلك قال إذ كل من وحده جاحد))[3].

والتقسيم الذي نُسب إلى الجنيد مع عدم القطع بصحة نسبته يلاحظ فيه أن توحيد العامة وأهل الظاهر لم يخل من الشرك، وأن توحيد الخاصة وإن صفا من الشرك في نظره فلا يعتبر هو التوحيد الحقيقي؛ لأن علم التوحيد مباين لوجوده.

وحتى تتضح فكرة التوحيد أكثر من خلال ما نسبه الصوفية إلى الجنيد ؛ لابدّ من العودة إلى زمن الميثاق، ذلك الزمن الذي حوى سرّ التوحيد الحقيقي عندهم.

---

(١) الرسالة القشيرية، القشيري: ٣٠١.

(٢) مدارج السالكين، ابن القيم: ١/١٤٧.

(٣) المرجع السابق: ١/١٤٧.

المبحث الثالث: زمن الميثاق والتوحيد

قال تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا﴾ [الأعراف١٧٢]. وهذه الآية تسمى بآية الميثاق، وهي الأساس الذي بنى عليه الصوفية نظريتهم في كلٍ من المعرفة والفناء والتوحيد[١].

ومعظم أقوال الجنيد حول هذه الفكرة مأخوذة من كتاب الميثاق، وهو كتاب نُسبته إلى الجنيد غير ثابتة، وقد أردت في هذا المبحث إيضاح فكرة التوحيد في زمن الميثاق كما نسبها الصوفية إلى الجنيد، ثم نقد هذه الفكرة.

١- يذهب الجنيد كما هو ثابت عند الصوفية في فهم آية الميثاق إلى أن الإشهاد الذي أخذه الله تعالى من بني آدم كان إشهاداً قديماً، حيث خاطب الله تعالى فيه ذرية آدم بعد أن استخرجهم من ظهر آدم وهم أمثال الذر، ففهموا الخطاب وردوا الجواب، جاء في كتاب الميثاق:

«...أولئك الذين أوجدهم لديه في كون الأزل عنده ومراتب الأحدية لديه، حين دعاهم، فأجابوا سراعاً، كرماً منه عليهم وتفضلاً، أجاب به عنهم، حين أوجدهم، فهم الدعوة منه، وعرفهم نفسه حين لم يكونوا إلا مشيئة أقامها بين يديه، نقلهم بإرادته، ثم جعلهم كذرّ أخرجهم بمشيئته خلقاً، فأودعهم صلب آدم عليه السلام فقال: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾ الأعراف١٧٢ ...»[٢].

ونقل السراج عن الجنيد: «﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ... ﴾ الآية. فمن أين كان ؟ وكيف كان قبل أن يكون ؟ هل أجابت إلا الأرواح الطاهرة، بإقامة القدرة، وإنفاذ المشيئة ؟ فهو الآن في الحقيقة كما كان قبل أن يكون، وهذا غاية حقيقة التوحيد للواحد، أن يكون العبد كما لم يكن ويبقى الله تعالى كما لم يزل» [٣].

---

(١) أضواء على التصوف، طلعت غنام:١٣٢.

(٢) كتاب الميثاق:تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٢٩.

(٣) اللمع، السراج: ٥٠، ٥١، بتصرف يسير جداً. وانظر:كتاب الفناء: تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٦١.

٢- النصوص السابقة تدل على أن الأرواح كان لها وجود سابق على وجود الأبدان؛ وهذا ظاهر من قوله:"هل أجابت إلا الأرواح الطاهرة"، فلم تكن هناك أبدان، وإنما كانت أرواح فقط، وهل يُفهم من هذا القول الذهب إلى أن الأرواح مخلوقة، أو أنها قديمة ؟

فالجواب أن كتاب الميثاق فيه التصريح مرة بهذا ومرة بهذا؛ أما ما يدل على أنها مخلوقة، فقد جاء: "جعلهم كذرّ أخرجهم بمشيئته خلقاً، فأودعهم صلب آدم عليه السلام "؛ فالخلق هنا هو المخلوق، ولم يكن سوى الأرواح التي أوجدها الله تعالى كلها في ذلك الوقت .

وجاء فيه: ((أحاطت بهم صفات الربانية، وآثار الأزلية، وأعلام الديمومية))[١].

وجاء أيضاً:((حتى يمحي أثرهم، ويمتحي رسومهم، ويذهب وجودهم؛ إذ لا صفة بشرية ولا وجود معلومية، ولا أثر مفهومية، إنما هي تلبيسات على الأرواح ما لها من الأزلية))[٢].

وظاهر هذا الكلام القول بقدم الأرواح؛ حيث وُصفت الأرواح التي أجابت آنذاك بأنها كانت أزلية، والأزلي مالا افتتاح له[٣]، وأن الصفات التي أحاطت بالأرواح كانت ربانية، ولم تكن هناك صفة من صفات البشر، فإذا كانت الصفات ربانية؛ والربّ قديم وصفاته قديمة معنى ذلك أن الأرواح قديمة .

وإذا أضفنا إلى هذا النص الذي يفهم منه القول بقدم الأرواح نصاً آخر ورد أيضاً في كتاب الميثاق – وهو:((..فلما فقدت الأرواح النعيم الغيبي الذي لا تحاسه النفوس، ولا تقارفه المحسوس، ألفت فناها عنها، وطرحتهم في مفاوز مهلكات بلواها))[٤] – فقد نجد تشابهاً بين فحوى هذا الكلام وبين نظرية المثل ونظرية النفس عند أفلاطون[٥].

---

(١) كتاب الميثاق: تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٣١.

(٢) المرجع السابق: ٢٣١.

(٣) انظر:نتائج الأفكار، العروسي: ٧٢/١.

(٤) كتاب الميثاق: تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٣٢.

(٥) أفلاطون(٤٢٧-٣٤٧)ق م: فيلسوف يوناني مشهور، ولد في أثينا، وفي سن العشرين تعرف على سقراط وتتلمذ عليه، سافر إلى مصر ومكث فيها مدة، له عدة مؤلفات منها: كتاب الجمهورية، والسوفسطائي، والقوانين. انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم: ٨١-٨٦.

ففي نظرية المثل يرى أفلاطون أن وراء هذا العالم المحسوس عالماً آخر هو عالم المثل والعقل والصور الروحانية، وأن هذا العالم فيه مثل ثابتة مستمرة، ووجودها دائم ولكنها روحانية مجردة؛ ولأنها ثابتة لا تتغير فالمعرفة الحقيقية لا تكون إلا فيها، أما في العالم المحسوس المتغير فليس هناك معرفة حقيقية بسبب التغير المستمر في هذا العالم[1]، وفي نظرية النفس يرى أن النفس تنسب إلى عالم المثل في حين أن البدن ينسب إلى عالم الحس؛ ولأنها من عالم المثال وجب أن تكون إلهية وأزلية وأبدية، وأن النفس الإنسانية كانت بهذه الصفة قبل اتصالها بالبدن، فلما تكسرت أجنحتها هبطت إلى العالم الأرضي، ولكنها تستطيع أن ترتفع إلى عالم الحق والجمال بما ينجلي لها من المعرفة وكلما تجلت لها المعرفة قوي ريشها وطريق تجلي المعرفة طلبها بالعقل والتخلص من الغلاف الجسدي[2] .

وهذه الفكرة نُسبت إلى الجنيد وقد وضحها أبو العلا عفيفي وهي باختصار؛ تذكر بأن الأرواح البشرية كان لها وجود سابق على وجودها المتصل بالأبدان، وأنها كانت في هذا الوجود صافية طاهرة مقدسة على اتصال مباشر بالله لا يحجبها عنه حجاب؛ إذ الحجب كلها وليدة الاتصال بالعالم المادي، والاشتغال بالأبدان وشهواتها، وفي هذا المقام أقرت بالتوحيد الإلهي لأنها لم تر سوى الله تعالى في الوجود فاعلاً ولا مريداً ولا قادراً، ففنيت فيه وغابت عن وجودها ...فلما هبطت إلى هذا العالم نسيت عهدها القديم؛ لما غشيها من حجب فشاب توحيدها شوائب، ودخلت في حياتها الأرضية معان جديدة ...مستمدة من صلتها بالأبدان وبالعالم الخارجي بوجه عام... وأصبحت توحد الله ــ إن وحدته ــ بإقرارها بإلوهيته وانفراده بالخلق والتدبير، ومع ذلك تنسب إلى نفسها إرادة وفعلاً وقدرة، وغير ذلك مما يتنافى مع التوحيد المطلق الذي عرفته في سابق عهدها، ولكي تصل النفوس إلى توحيدها القديم ــ يرى الجنيد ــ أنه لابد لها من العودة إلى الحال التي كانت عليها في عالم الذر، أو إلى القرب من هذه

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة العربية، جميل صليبا: ٤٠، ٤١، تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم: ٩٢-٩٥.

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة العربية، جميل صليبا: ٤٤- ٤٦، تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم: ١٠٩- ١١٣.

الحال بقدر المستطاع، ولكن العودة التامة مستحيلة ما دامت متصلة بالبدن...فليس إلا التحرر من قيود البدن...وهذا لا يكون إلا بالسلوك في الطريق الصوفي...وهنا يصبح..كالشبح[١].

وبسبب هذا التشابه الكبير بين الفكرتين استنتج عفيفي وغيره أفلاطونية الجنيد[٢]، بمعنى أن هذا التشابه بين الفكرتين مبني ولابدّ على تأثر الجنيد المتأخر بفكر أفلاطون المتقدم عليه.

- ولكن هناك نص للجنيد يخالف القول بقدم الأرواح، ونسبته إليه أقوى، يقول فيه:

«الروح شيء استأثر الله بعلمه، ولم يطلع عليه أحداً من خلقه، ولا يجوز العبارة عنه بأكثر من موجود لقوله: ﴿ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾[الإسراء٨٥]»[٣].

والمعنى أن الخوض في أمرها وكنهها لا يجوز إلا وفق ما جاء في كتاب الله تعالى من إثبات وجودها فقط أما غير ذلك فهو من أمر الله تعالى.

٣- جاء في كتاب الميثاق أن أرواح المخاطبين رغم اتفاقها في المقال إلا أنها مختلفة في الحال: فأرواح الخاصة من المؤمنين كانت أسرع تلبية بعد أن أفهمها الله تعالى الخطاب، يقول النص:

«ثم إن لله صفوة من عباده وخلصاء من خلقه، انتخبهم للولاية...أولئك الذين أوجدهم لديه في كون الأزل عنده، ومراكب الأحدية لديه، حين دعاهم فأجابوا سراعاً كرماً منه عليهم وتفضلاً»[٤].

وقد شرحت د/ سعاد هذا الكلام، فقالت:«أسمعهم خطابه ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾، وأقدرهم على رد الخطاب، فقال الكل: ﴿ بَلَى ﴾.. لم يمانع إنسان، ولم يمتنع مخلوق؛ لأنهم كانوا في أكمل نشأة وأكمل وجود .. ولكن، وعلى الرغم من هذه الموافقة العامة، إلا أن المخاطبين كانوا مراتب في المواهب الإلهية، فمنهم من وهب لهم سبحانه حبه حين أوجدهم، فكانوا أسرع تلبية منّة منه وفضلا»[٥].

---

(١) انظر: الثورة الروحية، أبو العلا عفيفي: ١٧٤.

(٢) انظر: أضواء على التصوف، طلعت غنام:١٣٩.

(٣) التعرف، الكلاباذي: ٤٤، عوارف المعارف، السهروردي: ٢/٧٧٤.

(٤) كتاب الميثاق: تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٢٩.

(٥) المرجع السابق:٣٣.

٤- وجاء في كتاب الميثاق أن التوحيد الذي أقرت به الأرواح كان غاية التوحيد وأكمله، فقال عنه: ((وهذا غاية حقيقة التوحيد للواحد، أن يكون العبد كما لم يكن، ويبقى الله تعالى كما لم يزل))[١].

وتقول د/ سعاد في توضيح ذلك: ((لكل إنسان وجود نهائي يخصه، هذا الوجود النهائي صيغته محفوظة في مشهد الميثاق في عالم الذرّ،كان كل واحد من بني البشر على نشأته الكمالية لكأنها – إن أمكن التعبير – هي هويته الروحانية التي لا يمكنه أن يتخطاها .. إنها كماله الخاص، وهويته الفردية، وسقف وجوده الذي لا يحمل بذوراً تمكّنه من أن يتخطاه .. هذا الوجود هو أكمل وجود للإنسان لأن الجميع أقرّ بالربوبية ولم يمانع أو يمتنع، إذن الإنسان يكون في أكمل حال وأتم نشأة إن كان فانياً في نفسه موجوداً بوجود الله له، لا بوجود نفسه له))[٢].

وقد اتهم الجنيد في كلامه هذا بتأثره بنظرية المثل عند أفلاطون التي سبق ذكرها[٣]؛ فالتوحيد الكامل لا يكون إلا في عالم الأرواح المجردة، أما في العالم المحسوس فلا تحقق للتوحيد الكامل، ولكن يمكن الوصول إليه بعد اجتياز المنازل والمقامات.

كما أن قول الجنيد الذي نقله السراج ويرى فيه ذهاب حس العبد وحركاته لقيام الحق له فيما أراده منه، ورجوع آخر العبد إلى أوله[٤]؛ قد يفهم منه القول بسقوط الأعمال، فذهاب الحس والحركة يعني عدم العمل بالمرة، ورجوع آخر العبد إلى أوله واستشهاده بآية الميثاق التي تدل على إقرار من جميع الخلق دون عمل لعدم وجود التكليف، تعني أن العبد في الدنيا يمكن أن يصل إلى توحيد كامل بإقرار مع تركه العمل لسقوطه عنه، وهذه المترلة لا يبلغها إلا بعد اجتياز المنازل والمقامات .

٥- وجاء في كتاب الفناء أن الوجود البشري في زمن الميثاق بلغ أكمل وجوده وأتمه؛ لأن الله سبحانه وتعالى أجرى عليهم مراده، فعرفهم بنفسه فعرفوه ووحدوه بقدرته التي نفذت فيهم، ولم تكن هناك مشيئة غير مشيئته، ونص الكلام:

---

(١) اللمع، السراج: ٥٠، ٥١.

(٢) تاج العارفين، سعاد الحكيم:٣٣.

(٣) راجع:ص٢٥٠.

(٤) توحيد الخواص: تاج العارفين، سعاد الحكيم:٢٦٠.

«فقد أخبرك عز وجل أنه خاطبهم وهم غير موجودين إلا بوجوده لهم، إذ كان واجداً للخليقة بغير معنى وجودها لأنفسها بالمعنى الذي لا يعلمه غيره ولا يجده سواه...فذلك هو الوجود الرباني والإدراك الإلهي الذي لا ينبغي إلا له جلّ وعز، ولذلك قلنا إنه إذا كان واجداً للعبد يجري عليه مراده من حيث يشاء بصفته المتعالية التي لا يشارك فيها كان ذلك الوجود أتم الوجود وأمضاه لا محالة»[1]. وجاء أيضاً:

«أحاطت الأمور بهم حين أجرى عليهم مراده من حيث يشاء بصفته المتعالية التي لا يشارك فيها فكان ذلك الوجود أتم الوجود»[2].

وذهب بعض الباحثين إلى أن الجنيد لا يقصد بالوجود البشري الكامل وعي الأرواح عند أخذ الميثاق، الوعي الكامل الذي يؤهلها لتذكره في هذه الدنيا، وإنما كان فهم الأرواح بقدرة الله تعالى ومشيئته، بل إنه يرى أن الله تعالى تولى الإجابة بنفسه عنها، فأجاب عن الأرواح؛ لأنها كانت في حالة فناء تام، أي أنه كان يرى بأن مرتبة النفس في ذلك الزمن أقلّ بكثير من كونها واعية بذواتها حاضرة بقولها كما يذهب إلى ذلك بعض الصوفية[3].

غير أن هناك أمر خطير محتمل من الكلام المنسوب إلى الجنيد؛ وهو القول بوحدة الوجود، فإذا كان وجود الخلق في زمن الميثاق هو وجود الله تعالى، وإذا كانت صفاته الأزلية القدسية هي صفاتهم، وكان الله تعالى هو المخاطِب للأرواح وهو المجيب "أجاب به عنهم حين أوجدهم"[4]، "أحاطت بهم صفات الربانية وآثار الأزلية"[5]، "فقد أخبر جلّ ذكره أنه خاطبهم وهم غير موجودين إلا بوجوده لهم، إذ كانوا واجدين للحق من غير وجودهم لأنفسهم، فكان الحق بالحق في ذلك موجوداً بالمعنى الذي لا يعلمه غيره، ولا يجده سواه"[6]، " إذ لا صفة بشرية

(١) كتاب الفناء: تاج العارفين، سعاد الحكيم:٢٤٨.

(٢) المرجع السابق:٢٣٠.

(٣) انظر: أضواء على التصوف، طلعت غنام:١٣٥-١٣٩.

(٤) كتاب الميثاق: تاج العارفين، سعاد الحكيم:٢٢٩.

(٥) المرجع السابق:٢٣٠.

(٦) المرجع نفسه:٢٣٠.

ولا وجود معلومية"[1]، "وهذا غاية حقيقة التوحيد للواحد، أن يكون العبد كما لم يكن، ويبقى الله تعالى كما لم يزل"[2]، إذا كان الأمر عنده كذلك فمعنى ذلك أنه لا يفرق بين الرب وبين خلقه، فالأرواح التي استخرجها الرب من ظهر آدم ما كانت إلا تجليات له، والخلق في الحقيقة هم الآن كما كانوا قبل أن يكونوا، والرب هو الآن كما لم يزل، فلا وجود حتى الآن سوى وجوده، وكل ما نراه هو حقيقته، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ومناقشة المسائل المطروحة كالتالي:

١- القول بوجود إشهاد حقيقي سابق، هو ما يدل عليه ظاهر النص القرآني، كما أن هناك ما يؤيده من الأحاديث والآثار؛ ومن ذلك ما رواه الإمام أحمد عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال:(أخذ الله الميثاق من ظهر آدم عليه السلام بنعمان يعني عرفة، فأخرج من صلبه كل ذرية ذرأها فنثرهم بين يديه كالذرّ، ثم كلمهم قبلاً، قال:﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُواْ إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴿١٧٣﴾) [الأعراف][3]، وهو ما قاله غير واحد من أهل العلم[4]. والذي يظهر أن هذا هو مذهب الجنيد.

والملاحظ على الصوفية في تفسير هذه الأية أخذهم بظاهر النص على غير عادتهم من تغليب الباطن على الظاهر[5].

---

(١) تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٣٠.

(٢) اللمع، السراج: ٥٠.

(٣) رواه الإمام أحمد(٢٤٥٥)، ورواه النسائي في السنن الكبرى: باب قوله تعالى:" وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم " (١١١٩١)، وفي إسناده كلثوم، قال النسائي: "وكلثوم هذا ليس بالقوي وحديثه ليس بالمحفوظ"، وقال الحاكم:"صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وقد احتج مسلم بكلثوم". المستدرك على الصحيحين:١/٨٠.

(٤) انظر:الروح،ابن القيم: ١٩٤-١٩٨، وانظر: تفسير ابن كثير: ٢/٢٧٢-٢٧٥، تفسير القرطبي: ٧/٣١٤ – ٣١٩، تفسير البغوي: ٢/٢١١-٢١٢، تفسير الألوسي: ٦/٤٢٥- ٤٢٩.

(٥) انظر: أضواء على التصوف، طلعت غنام:١٦٩.

وقال بعض السلف :إن المراد بهذا الإشهاد إنما هو فطْرهم على التوحيد[1].

٢- أما النصوص التي يتضح منها القول بأن الأرواح مخلوقة، وأن خلقها كان قبل خلق الأجساد فهو ما ذهب إليه كثير من الصوفية[2]، وقال به بعض أهل العلم، وهو قول مرجوح، ليس عليه دليل من كتاب ولا سنة ولا إجماع[3]، فعن عبد الله بن مسعود ﷺ قال: حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق قال:((إن أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوما، ثم علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكا فيؤمر بأربعة برزقه وأجله وشقي أو سعيد، فوالله إن أحدكم أو الرجل يعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها غير باع أو ذراع، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها، وإن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها غير ذراع أو ذراعين فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها))[4].

ويرد الإمام ابن القيم على من احتج ببعض الآثار على أن الأرواح خُلقت قبل الأجساد، فيقول:((والآثار لا تدل سبق الأرواح الأجساد سبقاً مستقراً ثابتاً، وغايتها أن تدل بعد صحتها وثبوتها على أن بارئها وفاطرها سبحانه صور النسم وقدر خلقها وآجالها وأعمالها، واستخرج تلك الصور من مادتها، ثم أعادها إليها، وقدر خروج كل فرد من أفرادها في وقته المقدر له، ولا تدل على أنها خلقت خلقاً مستقراً ثم استمرت موجودة حية عاملة ناطقة كلها في موضع واحد ثم ترسل منها إلى الأبدان جملة بعد جملة))[5].

والصحيح أن الأرواح مخلوقة بعد الأجساد، بنفخ الملك في الجنين وهو في بطن أمه[6].

---

(١) انظر: تفسير ابن كثير:٢/٢٧٥.

(٢) انظر: كشف المحجوب، الهجويري: ٣١٤.

(٣) الروح، ابن القيم:١٩٤.

(٤) رواه البخاري: كتاب بدء الخلق: باب ذكر الملائكة(٣١٥٤) وكرره برقم(٦٢٢١) (٧٠١٦)، ورواه مسلم:كتاب القدر: باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه برقم "٢٦٤٣ ".

(٥) انظر: الروح، ابن القيم: ١٩٩.

(٦) انظر:المرجع السابق:٢١٢-٢١٥.

أما النصوص التي ظاهرها القول بقدم الأرواح، فالحقيقة أن الجنيد لا يمكن أن يقول بذلك لأكثر من سبب:

أولاً: أن الذين نقلوا مذاهب الصوفية في هذه المسألة لم يوردوا هذا القول عنه، بل عدّوا من قال به مخطئاً خطئاً جسيماً، ونسبوه إلى القول بالحلول والتناسخ، وذكروا بأن الصوفية القائلين به إنما هم ضالّوا الصوفية، وأن أهل الظاهر ظنوا أن سادات الصوفية عليه دون أن يرجعوا إلى قولهم، وهم أبرياء من هذا القول[١].

ثانياً:أن الجنيد يقول بأن الله خالق وله فعل والخالق هو الفاعل بالإرادة فلابدّ أن يتأخر مفعوله عنه، والإنسان مكون من الروح والجسد، فلا يمكن إن كان مخلوقاً أن يوجد أحد مكوناته مقارناً لوجود الخالق، فإن هذا الاقتران يعني بأن الله تعالى ليس فاعلاً بإرادته.

وثالثاً:أنه يقول بأن التوحيد إفراد القديم من الحدث، فإن كانت الأرواح قديمة فلا يجوز بناءً على ذلك أن تحل في الأبدان المحدثة، كما أن الجنيد لا يمكن أن يقوله؛ لأن المشتهر عنه قوله بالتباين بين القديم والمحدث، وهو قوله في التوحيد بأنه إفراد القديم من الحدث[٢]، فكيف يجيز حلول الأرواح القديمة في الأجساد المحدثة، «وقد أجمعت الرسل صلوات الله وسلامه عليهم على أنها محدثة مخلوقة مصنوعة مربوبة مدبرة»[٣].

فلا يمكن للجنيد المسلم أن يقول هذا، ويخرج عن أسس التوحيد التي جاء بها الكتاب والسنة[٤]، ويخالف الإجماع، وغاية ما يمكن أن يقصده- هذا على افتراض صحة نسبته إليه- هو إرادة تمييز الأرواح في زمن الميثاق بإحاطتها بأفعال الله تعالى، فقدرته ومشيئته هي التي نفذت في تلك الأرواح فجعلتها تقرّ بالتوحيد؛ لأنه لم يخلق لهم إرادة ولا قدرة بعد، فإذا كان الجنيد يذهب إلى أن التوحيد هو معرفة أن حركات الإنسان وسكناته فعل الله تعالى[٥]، هذا بعد أن أوجد الله تعالى لهم إرادة وقدرة، فكيف إذا لم يوجدها بعد ؟!

---

(١) انظر:كشف المحجوب، الهجويري:٣١٥، ٣١٦، الرسالة القشيرية، القشيري: ٨٨.

(٢) راجع:ص٦٨.

(٣) الروح، ابن القيم: ١٧٩.

(٤) انظر: التصوف الإسلامي، جلال شرف:٢٦٦.

(٥) راجع:الإيمان بالقدر ص٢٢٠.

أما القول بأفلاطونية الجنيد فهو مبني على التشابه بين الفكرتين؛ والتشابه بين فكرتين ليس معناه بالضرورة تأثر المتأخر بالمتقدم، كما أن إثبات تأثر الجنيد بفكر أفلاطون يفتقر إلى أدلة مقنعة توضح كيفية التأثر، هل كان عن طريق قراءة كتب أفلاطون، أو عن طريق تتلمذه على من حمل فكر أفلاطوني أو غير ذلك، ثم إن هناك من ينفي هذا، بل وينفي فكرة تأثر الصوفية في القرن الثالث الهجري بالفكر الأفلاطوني من أصله، زاعماً أن فكرة التأثر هذه في الأصل أتت من المستشرقين، وعلل بأن هناك اختلاف في التراث الفكري والحضاري بين الاثنين وأن فكرة الجنيد بسيطة مردها إلى آية من كتاب الله لا إلى فكر أفلاطون [1].

وقد يكون كل ما ذهب إليه الجنيد إن صحت نسبته إليه وليد فكره وتأمله في نصوص الوحيين، دون معرفة مسبقة بنظريات أفلاطون، وهذا قد يحدث كثيراً؛ فالغزالي اتهم بأنه كان ينقل أقوال الأوائل في الإلهيات وينسبها إلى نفسه، فنفى هذا الاتهام وصرح بأنها من مولدات فكره، وقال: ((لا يبعد أن يقع الحافر على الحافر)) [2].

وأما ما نقل عنه من أنه كان يذهب إلى أن الروح مما استأثر الله تعالى بعلمه فهي أمر غيبي، وأنه لا يجوز تعدي نص القرآن، والزيادة على اعتقاد وجودها فقط، فالظاهر أنه يذهب إلى أن المراد بالأرواح، أرواح بني آدم[3]. والذي يترجح أن هذا هو الصحيح عنه، فقد ذكر الإمام ابن حجر أن الجنيد كان ممن رأى الإمساك عن الروح، ونقل قوله السابق، ثم قال: ((وقد خالف الجنيد ومن تبعه من الأئمة جماعة من متأخري الصوفية، فأكثروا القول في الروح)) [4].

٣- أما بالنسبة لما ذهب نُسب إليه من القول باختلاف المخاطبين في الحال رغم موافقتهم في المقال، وامتياز أرواح الخواص بسرعة الإجابة، فلو أنه اقتصر على القول بأن المؤمنين عامة كانوا أسرع إجابة في زمن الميثاق من الكفار لكان لقوله هذا وجهاً يستند إليه رغم ضعفه؛ وهو الحديث الذي ذُكر فيه أن الله تعالى خاطب أهل اليمين أولاً فأجابوا، ثم أهل الشمال فأجابوا،

---

(١) انظر: حال الفناء بين الجنيد والغزالي، مجدي عبد العاطي: ٣٢٥.

(٢) المنقذ من الضلال، الغزالي: ١٢٤.

(٣) أكثر السلف على أن المراد بالروح في قوله تعالى: ﴿ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾الإسراء٨٥. هو ملك عظيم يقوم يوم القيامة مع الملائكة، وأما أرواح بني آدم فليست من الغيب. انظر: الروح، ابن القيم: ١٨٧.

(٤) انظر: فتح الباري: ٨/٤٠٣-٤٠٤.

فعن أبي أمامة قال قال رسول الله ﷺ: (لما خلق الله عز وجل الخلق وقضى القضية أخذ أهل اليمين بيمينه وأهل الشمال بشماله، فقال: يا أصحاب اليمين! قالوا: لبيك وسعديك. قال: ألست بربكم؟ قالوا: بلى. قال: يا أصحاب الشمال! قالوا: لبيك وسعديك. قال: ألست بربكم؟ قالوا: بلى. ثم خلط بينهم، فقال قائل: يا رب، لم خلطت بينهم؟ قال: لهم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون، أن يقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين. ثم ردهم في صلب آدم)[1]. أما ما ذهب إليه الجنيد من اعتقاد ظهور تميز الخاصة في ذلك الزمن دون باقي المؤمنين، كما ذهب إليه كثير من الصوفية[2]، فإني لم أجد لذلك دليلاً.

٤- وما ذهب إليه من أن التوحيد الصادر عن الأرواح في ذلك الزمن كان أكمل توحيد، فلو كان الأمر يتعلق بتوحيد الكفار فقد يقبل قوله، فالكافر حاله وهو في عالم الذرّ أرقى وأعلى من حاله وهو في الدنيا، فهناك كان إقرار ولم يكن عمل لعدم وجود التكليف، أما هنا فإنكار للوازم الربوبية مع ترك العمل الذي كلفوا به، أما المؤمنون فحالهم في الدنيا قطعاً أكمل وأرقى من حالهم وهم في عالم الذرّ، فهناك إقرار فقط ولم يكلفوا بعمل، وهنا في الدنيا اقترن الإقرار بالعمل الذي كلفوا به، فالكافر كفر في الدنيا مرتين، كفر بالعهد الذي أخذ عليه وهو في عالم الذرّ، وكفر بالله وهو في عالم الشهادة، فحاله وهو في عالم الذرّ أكمل من حاله وهو في الدنيا، فكفره الثاني يقتضي كفره بالأول، عن أبي العالية في قوله عز وجل: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُواْ الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ ﴿١٠٦﴾ وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [آل عمران]. قال: «صاروا فريقين، وقال لمن سوّد وجوههم وغيرهم: أكفرتم بعد أيمانكم ؟ قال هو الإيمان الذي كان حيث كانوا أمة واحدة مسلمين»[3].

---

(١) رواه الطبراني في المعجم الكبير(٧٩٤٣)، والأوسط(٧٦٣٢)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد:"وفيه سالم بن سالم، وهو ضعيف، وفي إسناد الكبير جعفر بن الزبير، وهو ضعيف": ١٨٩/٧.

(٢) انظر: لطائف الإشارات، القشيري:٢٧٢/٢.

(٣) شفاء العليل، ابن القيم: ١/ ٤٢.

أما قوله بذهاب الحس والحركة، فهذا القول قد يقوله زنديق وقد يقوله صديق[1]، ولم يرد الجنيد قطعاً سقوط الأعمال، وهو الذي يهتم بالأعمال ويستعظم القول بسقوطها(وسيأتي الكلام عن موقفه من ذلك مفصلاً في الباب الثالث).

وإنما أراد الجنيد أن الإنسان يصبح موفقاً موافقاً لمراد الحق منه في كل أعماله، وكأنه شبحاً بين يدي الله تعالى يحركه كيف شاء، فذهاب حركته وحسه من ناحية أن مراد الله تعالى أصبح هو مراده، ولذا قال في شرح الحديث القدسي الذي يقول الله تعالى فيه:(ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به..)[2]:«وإنما معنى ذلك أنه يؤيده ويوفقه ويهديه ويشهده ما شاء كيف شاء بإصابة الصواب وموافقة الحق، وذلك فعل الله عز وجل فيه، ومواهبه له منسوبة إليه لا إلى الواجد لها؛ لأنها لم تكن عنه ولا منه ولا به وإنما كانت واقعة عليه من غيره، وهي لغيرها أولى وبه أحرى وكذلك جاز أن تكون بهذه الصفة الخفية وهي غير منتسبة به على النحو الذي ذكرناه»[3].

٥- أما النصوص التي يتضح منها القول بوحدة الوجود، فلا شك أن هذا الفهم من ظاهر كلامه وارد، ولا يرده إلا إحسان الظن به، وعدم الوثوق بهذه الأقوال التي نقلت عنه بدون إسناد، أوفهمها في ضوء أقواله الأخرى التي اشتهرت عنه، ومنها قوله في التوحيد بأنه "إفراد القدم من الحدث" (وسيأتي ذكر موقفه من القول بالحلول في الباب الثالث).

بقيت مسألتان تتعلقان بالروح:

الأولى: تتعلق بزمان أخذ الميثاق ومكانه؛ وقد اختلفت الأقوال فيها بناءً على اختلاف الروايات؛ فقيل: إنه كان بعد إخراج آدم من الجنة وقبل تهبيطه من السماء. وقيل: إنه كان ببطن نعمان وادي بين مكة والطائف. وقيل: بأرض في الهند هبط فيها آدم عليه السلام. وقيل: أنه كان قبل خلق آدم عليه السلام وقبل خلق السموات والأرض، عندما كان عرشه تعالى على الماء[4].

---

(١) انظر: اللمع، السراج: ٥٤٩.

(٢) راجع تخريج الحديث ص٢٣٢.

(٣) كتاب الفناء: تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٤٩.

(٤) انظر: تفسير القرطبي: ٣١٦/٧، تفسير الألوسي: ٤٢٧/٦.

والأقوال الثلاثة الأولى تدل على أن زمن الميثاق بعد اكتمال خلق آدم الطَّيْلا، والقول الرابع يدل على غير ذلك .

ويشير الجنيد إلى كلا القولين؛ فيشير مرة إلى أن آدم الطَّيْلا خُلق خلقاً مكتملاً، وأن ذريته أودعت صلبه بعد أن أخرجها الله تعالى كأمثال الذّر، فيقول: ((أخرجهم بمشيئته خلقاً، فأودهم صلب آدم الطَّيْلا، فقال:﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾ [الأعراف ١٧٢]))[١].

ويشير مرة أخرى إلى ما يشير إليه الصوفية من أن الميثاق كان قبل أن يخلق الله تعالى الخلق[٢]، وكأنهم يشيرون[٣]إلى حديث رسول الله ﷺ:(قال كان الله ولم يكن شيء قبله، وكان عرشه على الماء ثم خلق السماوات والأرض وكتب في الذكر كل شيء)[٤].يقول الجنيد:((﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ... ﴾ الآية، فمن أين كان ؟ وكيف كان قبل أن يكون ؟ هل أجابت إلا الأرواح الطاهرة، بإقامة القدرة، وإنفاذ المشيئة ؟ فهو الآن في الحقيقة كما كان قبل أن يكون، وهذا غاية حقيقة التوحيد للواحد، أن يكون العبد كما لم يكن ويبقى الله تعالى كما لم يزل))[٥].

وبعض الصوفية يقولون بتعدد المواثيق، ولعل هذا ما يذهب إليه الجنيد، وقد يكون في هذا القول توفيقاً بين الأقوال المختلفة، ولكنه قول خالٍ من الدليل[٦].

المسألة الثانية وتتعلق بماهية الروح، وهل الروح جسم أو عرض؟.

والذي يفهم من كلام الجنيد أنه يعتقد بأنها جسم؛ فهو يصفها بصفات، ويذكر إحاطة الصفات الربانية بها، والصفات أعراض، فلا يمكن أن تكون هي أيضاً عرضاً، بل لابدّ أن تكون

---

(١) كتاب الميثاق: تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٢٩.

(٢) انظر: تفسير السلمي: ٢٤٨/١.

(٣) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم: ٣٩١/٣.

(٤) والحديث رواه البخاري: كتاب بدء الخلق: باب ما جاء في قوله تعالى:" وهو الذي يبدء الخلق ثم يعيده..)" ٣٠١٩" وكرره برقم "٦٩٨٢".

(٥) اللمع، السراج: ٥٠، ٥١. وانظر: كتاب الفناء: تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٦١.

(٦) انظر: روح المعاني، الألوسي: ٦/ ٤٢٨.

جسماً، وهذا ما عليه أهل المعرفة من الصوفية، فالروح عندهم جسم لطيف[1]، وهو يتفق مع ما عليه أهل السنة والجماعة، فهم يقولون بأنها ((ذات قائمة بنفسها تصعد وتنزل وتتصل وتنفصل، وتخرج وتذهب وتجيء، وتتحرك وتسكن))[2].

---

(١) انظر: كشف المحجوب، الهجويري:٣١٣

(٢) الروح، ابن القيم: ٥٠.

المبحث الرابع:نواقض التوحيد

تقرّر أن التوحيد المعتبر عند الجنيد هو توحيد الربوبية، وإن الإخلال بهذا التوحيد عنده يخرج العبد إلى الشرك، فإن السالك إذا ظن بأن أفعال الله تعالى يمكن أن يفعلها أحد من خلقه فقد وقع في الشرك المنقص للتوحيد[1].

يقول الجنيد: ((لأنك إذا عرفت أن فعل الله لا يفعله شيء غير الله ثم تخاف غيره وترجو غيره لم تأت بالأمر الذي ينبغي، فلو عملت ما عرفت لرجوت الله وحده حين عرفت أنه لا يفعل فعله غيره، فالقول فيمن يقصر علم قلبه أنه ناقص التوحيد؛ لأن القلب مشتغل بالفتنة التي هي آفة التوحيد..وهو ظنك أن شيئاً يفعل فعل الله، فاسم ذلك الظن فتنة، والفتنة هي الشرك اللطيف))[2].

الغالب على أهل الإشراك، هو الشرك في الألوهية، وما أهلك الله من أهلك إلا بسبب هذا الشرك، وهذا الشرك لا يغفره الله تعالى[3].

وقد وقع الإجماع من الأمة على أن من جعل لله نداً من خلقه فيما يستحقه عز وجل من الألوهية والربوبية فقد أشرك[4].

ولم يشر الجنيد في كلامه إلى الشرك في الألوهية أو في العبادة إلا على أنه تبعٌ للشرك في الربوبية ولابدّ، فمن ظنّ أن فعل الله تعالى يمكن أن يفعله أحدٌ غيره فهذا سيقع منه الخوف والرجاء من ذلك الغير، والمفهوم أن من لم يقع منه هذا الظن وهو مع ذلك يرجو ويخاف غير الله تعالى فهذا لا يسمى ما صدر منه شركاً، وإنما هو فعل لما لا ينبغي، وهذا لم يرده الجنيد، ولا يخفى ما فيه من تهوين لأمر الشرك الأكبر سواء كان في الربوبية أو الألوهية.

والملاحظ أن الجنيد وصف الشرك في الربوبية بأنه شرك لطيف، والشيء اللطيف هو الشيء الخفي الذي قد يخفى على كثير من الناس، وهذا الوصف لا يليق بالشرك في الربوبية الذي يتعلق بأفعال الله تعالى ونسبتها إلى غيره، فهذا الشرك ظاهر، ولا يخفى على أحد أن الظن بأن

---

(١) راجع: ص٢٤٤.

(٢) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٥٦/١٠ بتصرف يسير.

(٣) انظر: تجريد التوحيد المفيد، المقريزي:٢١-٢٢.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ٨٨/١.

أحداً غير الله تعالى يمكن أن يخلق أو يرزق أو يميت أو يحيي أو يعطي أو يمنع...هذا الظن يعتبر شركاً؛ "لأنه بذلك جعل مع الله تعالى خالقاً آخر، وعطل المصنوع عن صانعه، فمن علق هذه الأفعال بمخلوق فقد شبهه بالخالق تعالى، وسوّى بين التراب وربّ الأرباب"[1]، بل هو شركٌ أكبر منافي للتوحيد، وليس منقصاً له فقط!

والصحيح أن الشرك اللطيف لا ينطبق إلا على الشرك الخفي، وهو الذي لا يكاد يسلم منه أحد إلا من عصمه الله تعالى، مثل أن يُحب مع الله غيره، فهذا نقص في توحيد المحبة لله؛ إذ لو كملت لم يحب سواه، وكذا الخوف والرجاء لو كمل لم يخف سواه، ولم يرجُ من سواه، قال تعالى:﴿ الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَداً إِلَّا اللَّهَ﴾ [الأحزاب٣٩][2].

يقول الإمام ابن رجب:((فمن علم أنه لا ينفع ولا يضر، ولا يعطي ولا يمنع غير الله، أوجب له ذلك إفراده بالخوف والرجاء والمحبة والسؤال والتضرع والدعاء، وتقديم طاعته على طاعة الخلق جميعاً، وأن يتقي سخطه، ولو كان فيه سخط الخلق جميعاً، وإفراده بالاستعانة به والسؤال له وإخلاص الدعاء له))[3].

وهذا ما أراده الجنيد؛ فإن المحبة والخوف والرجاء مما سوى الله تعالى لابدّ لها من سبب، إما نفع وعطاء، أو ضرّ ومنع، وهذه الأفعال قد يظن العبد أنها من المخلوق فيتعلق بالسبب ويذهل عن المسبب وهو الله تعالى؛ إذ لولا عطاؤه لما جعل المخلوق سبباً للرزق، ولولا منعه لما جعل المخلوق سبباً لذلك، والمطلوب لتجريد التوحيد في المحبة والخوف والرجاء التعلق بالمسبب الأول دائماً.

وقد كان الجنيد يرّكز على أن التوحيد يلزم منه تحرك الإرادة نحو الله تعالى محبة وخوفاً ورجاءً، والعلم التام يوجب على العبد التوجه الخالص لله تعالى.. فإن لم يحدث هذا التوجه لم يتم التوحيد[4].

---

(١) انظر: تجريد التوحيد المفيد، المقريزي:٢٣-٢٩، ٣١.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ١/٩٣-٩٤.

(٣) جامع العلوم والحكم:١/٤٨٤-٤٨٥.

(٤) راجع ص٢٤٣.

لذلك كان الجنيد يقول:"أول الإخلاص أن يفرد الله تعالى بالإرادة"[1].

وقد بيّن شيخ الإسلام أن التوحيد الذي يشير إليه المشايخ هو التوحيد في القصد والإرادة؛ أي توحيد الألوهية[2].

وإذا كان الأمر كذلك فاهتمام الجنيد بتوحيد الربوبية وتركيزه عليه هو لأنه يستلزم توحيد الألوهية ولابدّ.

---

(١) الفرق بين الإخلاص والصدق: تاج العارفين، سعاد الحكيم:٢٥٧.

(٢) راجع ص٢٤٣.

الباب الثالث: آراء الجنيد الصوفية

الفصل الأول: الجنيد وعلم التصوف

وتحته تمهيد وثلاثة مباحث:

التمهيد: نشأة التصوف.

المبحث الأول:التصوف ومكانته عند الجنيد.

المبحث الثاني: الأولياء والمواهب التي اختصوا بها.

المبحث الثالث: الجنيد ومصادر التلقي.

التمهيد

نشأة التصوف[1]:

اتفق الباحثون على أن التصوف نشأ في البيئة الإسلامية في أواخر القرن الثاني الهجري قبل المائتين، ووقع خلاف في تعيين مكان البذرة الأولى له وفي تعيين أول من لُقب بالصوفي[2].

كما دار خلاف شديد بينهم حول أصول التصوف، أو المرجع الذي ارتكز عليه التصوف الإسلامي في قضاياه ومسائله، هل كان داخلياً من الإسلام نفسه، أو كان خارجاً عنه، ولا يمت له بصلة؟

فذهب البعض إلى أن التصوف نشأ من الإسلام نفسه ومن صميمه، وذهب آخرون إلى أن أصله كان من خارج الإسلام، ثم اختلف هؤلاء في تعيين المنبع الخارجي له[3]، فقيل بأنه نابع من المجوسية، وقيل من الديانات الهندية، وقيل من الفلسفات اليونانية، وقيل من الديانة المسيحية.

ورأى غيرهم أن التصوف مزيج من مجموع هذه الديانات والفلسفات[4].

وذهب بعض الباحثين إلى أن التصوف مزيج من الإسلام والأديان والفلسفات الأخرى.

ويلاحظ أن كل من ذهب إلى رأي استند إلى بعض الجوانب الموجودة في التصوف، إما بالنظر إلى المصطلحات التي استخدمها الصوفية، أو بالنظر إلى المناطق التي تمركزوا فيها، أو بالنظر إلى بعض رجال الصوفية، – ثم عمم حكمه على المذهب كله.

---

(١) انظر:مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ٦/١١ ومابعدها، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، أبو العلا عفيفي:٥٥–٨٧، تاريخ التصوف الإسلامي، عبد الرحمن بدوي:٣١– ٥٦، دائرة المعارف الإسلامية:٢٦٥/٥، ومابعدها.

(٢) انظر: التصوف المنشأ والمصادر، إحسان إلهي: ١٣٩–١٤٢.

(٣) انظر: في التصوف الإسلامي وتاريخه: هـ، ح، ي، ع، ك، س

(٤) هذه هي الصوفية، عبد الرحمن الوكيل: ١٩، التصوف المنشأ والمصادر، إحسان إلهي:٤٩– ٥٠

ولعل الرأي الأقرب إلى الصواب هو أن التصوف، وإن كان نزعة فكرية لا تنتمي إلى دين ولا إلى مذهب معين، فهو موجود في كل دين.. إلا أن ما يسمى بالتصوف الإسلامي كان قد مزج بين الإسلام وغيره، وقد يقرب من الإسلام أو يبعد، بحسب ما يحمله من أفكار ومعتقدات أضيفت إليه مع مرور الزمن.

أصل كلمة التصوف[1]:

دار خلاف حول المصدر الذي اشتق منه لفظ التصوف، فمن قائل: إن كلمة التصوف أصلها عربي، ثم اختلفوا بعد ذلك في تعيين مصدرها، فقال بعضهم بأنها مشتقة من الصفة التي كانت في عهد الرسول ﷺ، وقال آخرون ومنهم الهجويري بأنها من الصفاء "صفاء النفس"[2]، وقيل بأنها من الصف الأول، وقال غيرهم بأنها مشتقة من الصوفانة، وهي نوع من البقل، وكما ذكر الباحثون فكل هذه الأقوال لا يستقيم معها الاشتقاق، وهي صادرة من مؤيدي التصوف في محاولة لرده إلى نسبة محمودة وإيجاد أصل له في الكتاب والسنة[3].

وقال بعض خصوم الصوفية بأن التصوف مشتق من صوفة، وهو اسم رجل من العرب اشتهر بأنه أول من انفرد بخدمة البيت الحرام، وهناك اعتراض على هذا القول وإن صحت النسبة إليه.

وكثير من الباحثين ومنهم شيخ الإسلام يذهب إلى أن كلمة التصوف مشتقة من الصوف، وهذه أشهر نسبة يستقيم معها الاشتقاق، وقد وافق عليها معظم الصوفية؛ لما في لبسه من إظهار لخشونة العيش والتقشف أكثر من غيره.

وذهب بعض الباحثين إلى أن كلمة التصوف أصلها غير عربي، بل مشتق من كلمة "صوفيا" اليونانية التي تعني الحكمة، وهذا رأي كثير من المستشرقين، وقد وُجّه النقد لهذا القول أيضاً[4].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ١١/ ٦، الرسالة القشيرية، القشيري: ٢٧٩، الموفي بمعرفة التصوف والصوفي، جعفر بن ثعلب: ٣٨، تاريخ التصوف، بدوي: ٩-١٠، التصوف بين الحق والخلق، محمد شقفة: ١٢-١٣، المعجم الصوفي، محمود عبد الرازق: ١/ ٣٤٤-٣٨٧.

(٢) انظر: كشف المحجوب: ٣٩.

(٣) انظر: المعجم الصوفي، محمود عبد الرازق: ١/ ٣٤٤-٣٤٧.

(٤) انظر: تاريخ التصوف، بدوي: ١٠، الصوفية، صابر طعيمة: ٢٣-٢٤.

المبحث الأول: التصوف ومكانته عند الجنيد

فضل علم التصوف:

كان الجنيد يعظم من شأن هذا العلم كثيراً، ويرى أنه أقرب الطرق إلى الحق، وأنه طريق الولاية، فيقول:

«لو علمت أن لله علما تحت أديم السماء أشرف من هذا العلم الذي نتكلم فيه مع أصحابنا وإخواننا لسعيت إليه وقصدته»(١).

ويقول: «الإيمان بطريقنا هذا ولاية»(٢).

ونقل المناوي أن الجنيد قال لابن سريج الفقيه: «طريقنا أقرب إلى الحق من طريقكم»(٣).

تميز الصوفية:

ولفضل هذا العلم وتميزه عن غيره من العلوم تميزت الطائفة التي أخذت به في نظر الجنيد، فهم صفوة الله وأثرته في خلقه، يقول الجنيد:

«لكل أمة صفوة، وصفوة هذه الأمة الصوفية»(٤).

و سئل «عن الصوفية: من هم؟ فقال:

«أثرة الله في خلقه، يخفيها إذا أحب، ويظهرها إذا أحب»(٥).

وإذا كانوا أفضل هذه الأمة فكل من أوقعه الله بينهم فقد أراد الله به خيراً، يقول الجنيد:

---

(١) تاريخ بغداد، البغدادي: ٧/ ٢٤٣، وانظر: اللمع، السراج: ٢٣٩، الرسالة القشيرية، القشيري: ٣٧٩-٣٨٠.

(٢) عوارف المعارف، السهروردي: ١١٣/١، وانظر: الكواكب الدرية، المناوي: ٣٧٩/١، نشر المحاسن، اليافعي: ٣٨١.

(٣) الكواكب الدرية، المناوي: ٣٨٣/١.

(٤) طبقات الأولياء، ابن الملقن: ١٢٨.

(٥) اللمع، السراج: ٤٦.

«إذا أراد الله تعالى بالمريد خيراً، أوقعه إلى الصوفية، ومنعه صحبة القراء»[1].

والقراء: هم العلماء؛ فقد «كان السلف يسمون أهل الدين، والعلم: القرّاء»[2].

ويصف الجنيد الصوفي وصفاً يدل على شمول خيره وعموم نفعه، فيقول:

«الصوفي كالأرض، يطرح عليها كل قبيح، ولا يخرج منها إلا كل مليح»[3].

فالصوفي يطرح عليه كل «مؤلم في نفسه أو ولده أو ماله أو نحوها، فيتحمله، ولا يخرج منه إلا كل حسن من صفح أو عفو أو رضا بالقضاء، أو نحوها»[4].

ويقول:« الصوفي كالأرض يطؤها البر والفاجر، وكالسحاب يظل كل شيء وكالمطر يسقي كل شيء»[5].

وذلك؛ لأنه «كثير التحمل للأذى، والنفع للورى»[6].

ولتميز الصوفية رأى الجنيد كغيره من الصوفية ضرورة عدم اختلاطهم بالغير، ويقصدون بالغير غير الصوفية، فقد يؤدي اختلاطهم بهم إلى الحرمان من صفاء الوقت، وكان الجنيد يقول عن الصوفية:

"هم أهل بيت، لا يدخل معهم غيرهم"[7].

وهذه المكانة للتصوف وأهله لاشك بأن الجنيد الصوفي يؤمن بها كغيره من الصوفية ، وهذا ليس مبنياً على فراغ بل يرجع إلى تصوره لحقيقة التصوف التي لابدّ من تسليط الضوء عليها.

---

(١) الرسالة القشيرية، القشيري: ٢٠٣، نشر المحاسن، اليافعي: ٢٧٦

(٢) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ابن تيمية: ٣٥.

(٣) الرسالة القشيرية، القشيري: ٢٨١، عوارف المعارف، السهروردي: ١/ ٩٥، نشر المحاسن، اليافعي: ٣٩٧.

(٤) نتائج الأفكار، العروسي: ١١/٤.

(٥) الرسالة القشيرية، القشيري: ٢٨١، وانظر: عوارف المعارف، السهروردي: ٩٥/١.

(٦) نتائج الأفكار، العروسي: ١١/٤.

(٧) الطبقات الكبرى، الشعراني: ١٤٧/١.

تعريف التصوف:

نسبت للجنيد عدة تعريفات متباينة للتصوف؛ منها ما هو مقبول في ظاهره؛ بسبب موافقته لبعض أصول الدين، ومنها ما هو مرفوض؛ لأن ظاهرها الانحراف والشطط، أو لاختلاط الحق فيها بالباطل.

ومن القسم الأول التعريفات التي يغلب عليها التركيز على الجانب الأخلاقي، ومنها قوله:

هو «اجتناب كل خلق دنيء، واستعمال كل خلق سني، وأن تعمل لله ثم لا ترى أنك عملت»[1].

فذُكر هنا أمرين: الخلق الحسن، والإخلاص.

وقال: «التصوف هو الخلق، فمن زاد عليك بالخلق زاد عليك بالتصوف»[2].

وسئل ما التصوف؟ فقال: «لا أعلم، لكن خلق كريم، يظهره الكريم في زمان كريم، من رجل كريم بين قوم كرام»[3].

وقال: «التصوف: حفظ الأوقات؛ وهو ألا يطالع العبد غير حده، ولا يوافق غير ربه، ولا يقارن غير وقته»[4].

فقوله "ولا يوافق غير ربه" يتوافق مع كلامه عن الإخلاص، وسيأتي ذلك.

أما التعريفات التي اختلط فيها الحق بالباطل، أو دل ظاهرها على الباطل، فمنها ما يذكر فيه جانب من الجوانب التي يُعرف بها التصوف؛ كالسماع و الجوع وغيره، يقول الجنيد:

«التصوف؛ ذكر مع اجتماع، ووجد مع استماع، وعمل مع إتباع»[5].

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى، السبكي: ٢/٢٧١، وانظر: حلية الأولياء، أبو نعيم:١/٢٢، الكواكب الدرية، المناوي: ١/٣٨٣.

(٢) نفحات الأنس، الجامي: ١/٤٤٢. وقد نسب هذا إلى غير الجنيد، انظر:اللمع، السراج:٥٢، عوارف المعارف، السهروردي: ١/٤٠٠.

(٣) نفحات الأنس، الجامي: ١/١٢٣-١٢٤.

(٤) التعرف، الكلاباذي:٦٣.

(٥) الرسالة القشيرية، القشيري: ٢٨١، نشر المحاسن، اليافعي: ٣٧٤.

فالإتباع في العمل مأمور به في الدين، وهو حق، أما الوجد وسماع الصوفية وذكرهم، فهو من الأمور الباطلة المبتدعة في الدين، وسيأتي الكلام عنها في موضعه.

ويقول:«ما أخذنا التصوف عن القال والقيل، لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات؛ لأن التصوف هو: صفاء المعاملة مع الله. وأصله؛ العزوف عن الدنيا كما قال حارثة: عزفت نفسي عن الدنيا؛ فأسهرت ليلي..وأظمأت نهاري»[1].

فترك الدنيا والعزوف عنها بمعنى الزهد؛ من أمور الدين وهو حق، أما إتعاب النفس بالجوع وقطع المألوفات والمستحسنات؛ فهو من الغلو المرفوض.

ومن الأمور المبتدعة في الدين، التي بُني عليها التصوف: السكوت بالإضافة إلى الجوع، والفقر ولبس الصوف، يقول الجنيد:

«بُني الطريق على أربع: لا تتكلم إلا عن وجود، ولا تأكل إلا عن فاقة، ولا تنم إلا عن غلبة، ولا تسكت إلا عن خشية»[2].

ويقول: «التصوف مبني على ثماني خصال: السخاء والرضا والصبر والإشارة والغربة ولبس الصوف والسياحة والفقر»[3].

وينسب الهجويري هذه الأخلاق إلى الأنبياء، فيقول: «أما السخاء فلإبراهيم، وأما الرضا فلإسماعيل، وأما الصبر فلأيوب، وأما الإشارة فلزكريا، وأما الغربة فليحيى، وأما لبس الصوف فلموسى، وأما السياحة فلعيسى، وأما الفقر فلمحمدﷺ»[4].

---

(١) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٢٧٧، وانظر: طبقات الصوفية، السلمي:١٣١، الرسالة القشيرية، القشيري: ٤٣٠، عوارف المعارف، السهروردي: ١/٨٤، وغيرها. وحديث حارثة رواه ابن أبي شيبة في مصنفه:برقم(٣٠٤٢٣):٦/١٧٠، ورواه الطبراني في الكبير:(٣٣٦٧): ٣/٢٦٦. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد:"وفيه ابن لهيعة، وفيه من يحتاج إلى الكشف عنه":١/٥٧.

(٢) طبقات الشافعية الكبرى، السبكي: ٢/٢٧٤، الكواكب الدرية، المناوي: ١/٣٧٨.

(٣) كشف المحجوب، الهجويري: ٤٩، وانظر: الطبقات الكبرى، الشعراني:١/١٤٧، وقد نسب الشعراني إلى الجنيد ما أضافه الهجويري.

(٤) كشف المحجوب، الهجويري: ٤٩.

ويقول الجنيد: التصوف «هو أن تكون مع الله تعالى بلا علاقة»[1].

"أي بـــ "لا حظ من حب وسكون إلى غيره"[2]، "فتنقطع من القلب العلائق كلها، ويتعلق بمعروفه فقط، فلا يبقى فيه علاقة بغيره، ولا تمر به العلائق إلا وهي مجتازة، لا تمر مرور استيطان"[3].

فلا وجود للغير في القلب، فالعبادة ليست إلا له وحده فقط، ويمكن فهم كلامه هذا في ضوء مذهب الصوفية في المحبة؛ وهو عبادة الله تعالى لمحبته فقط، لا خوفاً من ناره، ولا طمعاً في جنته[4]، ولا شك أن هذا جانباً من جوانب الانحراف العقدي، وسيأتي الحديث عنه.

ويقول الجنيد: التصوف «تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدواعي النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية، واستعمال ما هو أولى على الأبدية، والنصح لجميع الأمة، والوفاء لله على الحقيقة، و اتباع الرسول ﷺ في الشريعة»[5].

"فتصفية القلب عن موافقة البرية"، قد يفهم من ظاهره إخلاص العمل لله.

وقد يفهم من قوله "مجانبة الدواعي النفسانية"، مجاهدة النفس وقمع شهواتها.

ومن قوله "استعمال ما هو أولى على الأبدية" الزهد في الدنيا.

و قوله "والنصح لجميع الأمة، والوفاء لله على الحقيقة، و اتباع الرسول ﷺ في الشريعة" قد يفهم بناءً على ظاهره، وهو حق.

أما جوانب الانحراف العقدي في التعريف؛ فهو قوله:

"مفارقة الأخلاق الطبيعية "؛ فهذا غلوٌ في الدين، وتكليف النفس فوق طاقتها؛ كترك النوم، وترك الطعام لأيام، وإكراه النفس على رياضة شاقة.

---

(١) الرسالة القشيرية، القشيري: ٢٨٠، اللمع، السراج: ٤٥، عوارف المعارف، الســـهروردي: ١/٨٨، نشر المحاسن، اليافعي: ٣٧٤.

(٢) نتائج الأفكار، العروسي: ٤/٩.

(٣) انظر: مدارج السالكين، ابن تيمية:٣/٣٣٨.

(٤) انظر: تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي، محمد لوح: ١/٤٤.

(٥) التعرف، الكلاباذي: ١٦.

وقوله "إخماد الصفات البشرية"؛ وذلك بإماتتها عن طريق المجاهدة، وموت النفوس هو أحد الأبواب التي يُدخل منها على الله تعالى عندهم[١].

وهناك عدة تعريفات نُسبت إليه تتفق مع هذا التعريف، كقوله:

التصوف ((هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به))[٢].

فلا وجود ليس للغير فقط، بل لا وجود حتى للنفس؛ لأنها من الغير، حتى كأنها في حكم الميت.

يقول عبد الحليم محمود:((أي يميتك الحق عن أن تنظر إلى أعمالك، وعن أن تتحرك بصفاتك، وتسير على هواك، ويحييك بالتخلق بالأخلاق الربانية))[٣]، وقال أيضاً:((وهذا هو معنى الفناء والبقاء، ومعناه: الفناء عن كل ما هو مذموم، والبقاء بكل ما هو محمود، أو بتعبير أدق: الفناء عن البشرية، أي نسيان الإنية، والبقاء بالربانية))[٤]

وقال الجنيد: ((إنما هذا الاسم - يعني التصوف - نعت أقيم العبد فيه. فقلت: يا سيدي! نعت للعبد أم نعت للحق؟ فقال: نعت للحق حقيقة، ونعت للعبد رسما))[٥].

يقول الهجويري شارحاً لهذا الكلام: ((بمعنى أن جوهر التصوف يقتضي فناء الصفات البشرية، ويتأتى هذا عن بقاء الصفات الإلهية، وهي من صفات الله، أما مظهره فيقتضي من الإنسان دوام المجاهدة، ودوام المجاهدة من الصفات الإنسانية على الإطلاق، إذ أن الصفات الإنسانية غير ثابتة، فهي ليست إلا رسماً لا دوام له، إذ أن الفاعل هو الله، ولهذا فهي في الحقيقة من عمل الله))[٦].

فذهاب الصفات البشرية أراد الجنيد به الفناء، فقال:

---

(١) انظر: ايقاظ الهمم، ابن عجيبة: ٢٣١.

(٢) الرسالة القشيرية، القشيري: ٢٨٠، عوارف المعارف، السهروردي: ١/ ٩٢، نشر المحاسن، اليافعي: ٣٧٤.

(٣) الشبلي، عبد الحليم محمود:٣٦.

(٤) المرجع السابق:٣٦.

(٥) طبقات الصوفية، السلمي: ١٣١، وانظر: كشف المحجوب، الهجويري: ٤٥.

(٦) كشف المحجوب، الهجويري:٤٥.

التصوف هو ((لحوق السر بالحق، ولا ينال ذلك إلا بفناء النفس عن الأسباب لقوة الروح والقيام مع الحق))[1].

وهو بمعنى قوله: ((أن يكون العبد كما لم يكن، ويبقى الله تعالى كما لم يزل))[2].

و جاء في كتاب الميثاق: ((حتى يمتحي أثرهم ويمتحي رسومهم، ويذهب وجودهم، إذ لا صفة بشرية، ولا وجود معلومية))[3].

فتذهب صفات العبد ويذهب رسمه، وتحيط به صفات الربّ الأزلية[4].

وإن كان ظاهر هذا الكلام القول بالحلول والاتحاد، إلا أن الجنيد لا يمكن أن يذهب إلى هذا (وسيأتي تفصيلٌ لذلك في الفصل الخامس من هذا الباب).

وقد يوجّه كلام الجنيد على أنه قولٌ بالجبر، فالصوفي عندما يصل إلى درجة الفناء؛ تذهب صفاته ولا تبقى له إرادة، ويصبح كالشبح يحركه الله تعالى بإرادته كيف شاء، وكأنه مجبور[5]، وهذا يتفق مع تعريفه للتصوف حين قال:

((التصوف عنوة، لا صلح فيها))[6].

قال العروسي: إن الصوفي ((هو من لا ينتقل عن الأخلاق الدنية إلى المرضية إلا بالجبر والقهر، أو هو من كانت جبراً له قاهرة غير اختيارية، فأشبهت العنوة؛ لأن ما يطرقه من المواهب تذعن لها نفسه جبراً بدون اختيار))[7].

وقال عبد الحليم محمود: ((المعنى أنه جهادٌ مستمر))[8].

---

(١) التعرف، الكلاباذي:٦٣.

(٢) اللمع، السراج: ٥١.

(٣) "كتاب الميثاق " في: تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٣٠.

(٤) انظر: المرجع السابق: ٢٣٠.

(٥) راجع: القضاء والقدر ص٢٢٨، ٢٢٩.

(٦) الرسالة القشيرية، القشيري: ٢٨١.

(٧) نتائج الأفكار، العروسي: ٤/ ١٠– ١١.

(٨) انظر: الشبلي:٥٩.

وقال: «التصوف أن تجلس ساعة متعطلاً»[1].

قال الهروي: «التعطل وجدان بلا طلب، ورؤية بلا ملاحظة؛ لأن المرئي في الرؤية علة»[2].

وسئل الجنيد عن التصوف، فقال:«اسم جامع لعشرة معاني: التقلل من كل شيء من الدنيا عن التكاثر فيها. والثاني: اعتماد القلب على الله عز وجل من السكون إلى الاسبات. والثالث: الرغبة في الطاعات من التطوع في وجود العوافي. والرابع: الصبر عن فقد الدنيا عن الخروج إلى المسألة والشكوى. والخامس: التمييز في الأخذ عند وجود الشيء. والسادس: الشغل بالله عز وجل عن سائر الأشغال. والسابع: الذكر الخفي عن جميع الأذكار. والثامن: تحقيق الإخلاص في دخول الوسوسة. والتاسع: اليقين في دخول الشك. والعاشر: السكون إلى الله عز وجل من الاضطراب والوحشة. فاذا استجمع هذه الخصال استحق بها الاسم وإلا فهو كاذب»[3].

فقد جمع في تعريفه هذا بين خصال الزهد والتوكل وعمل الطاعات والأخذ دون سؤال وذكر الله والإخلاص واليقين.

والتعريفات التي نُسبت إلى الجنيد رغم اختلافها، إلا أن كل واحد منها يركز على جانب من جوانب التصوف؛ فعرّفه مرة بالنظر إلى أسبابه؛ فذكر السماع والذكر والجوع، وترك الدنيا، وعرّفه مرة أخرى بالنظر إلى غايته التي يتطلع إليها كل متصوف، فذكر الفناء أو ما يدل عليه.

والصوفية مختلفون في ماهية التصوف على أقوال كثيرة[4]، قد تزيد على ألف قول كما ذكر السهروردي[5]، وأرجع القشيري هذا الخلاف إلى اختلاف أذواقهم؛« فكلٌ عبر بما وقع له»[1].

---

(١) نفحات الأنس، الجامي: ١٢٣/١.

(٢) المرجع السابق: ١٢٣/١.

(٣) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٢/١.

(٤) انظر أقوالهم في: اللمع، السراج: ٤٥، الرسالة القشيرية، القشيري: ٢٨٠- ٢٨٣، التعرف، الكلاباذي: ٦٣، كشف المحجوب، الهجويري: ٤٥- ٥٤، عوارف المعارف، السهروردي: ٨٨/١- ٩٦، وغيرها.

(٥) انظر:عوارف المعارف، السهروردي: ٩٥/١.

(١) الرسالة القشيرية، القشيري: ٢٧٩.

بينما رأى من ينتقدهم أن هذا الخلاف دليل على بطلان مذهبهم، بل ذكر بعضهم أن الصوفية تعمدوا هذا الخلاف؛ إذ أنهم لو اتفقوا على حدٍ جامع مانع «وقيدوه بالكتاب والسنة لأدى ذلك إلى كشف زيف ما يظهرونه من أمور تخدع الساذج والمغفل»[1].

وأوّل ما انتُقد به الصوفية تسميتهم؛ حيث خالفوا بها المسلمين؛ فالله سبحانه وتعالى سمى أهل الإسلام بالمسلمين، ولم يسمهم بالصوفية، وظهر أن غرض الصوفية من ذلك تزكية أنفسهم بما ليس هم أهل له؛ بسبب ابتداعهم في الدين[2].

ويذكر الهجويري رغم هذا الخلاف اتفاقاً على أن من تحرر من قيود المقامات، وتخلص من كدورات الأحوال، واتصف بالصفات الحميدة كلها، وأصبح موجوداً حاضراً؛ فإنه وصل إلى درجة الفناء، وأصبح ربانياً في درع الإنسانية، وهذا هو الصوفي[3].

وغاية المتصوف[4] من السلوك أن يصبح صوفياً حقاً.

ويطلق الصوفي على" كامل الولاية[5] وهو الذي وصل إلى درجة الفناء، و يطلق عليه أيضاً اسم العارف. فمن الصوفي، أو من الولي، وما معنى الولاية؟ هذا هو محور الحديث في المبحث الثاني.

---

(١) تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي، محمد لوح: ٤١.

(٢) انظر: السيف القاطع للنزاع في العقيدة، محمد الفلاتي: ١١٠-١١٣.

(٣) انظر: كشف المحجوب، الهجويري: ٤٢-٤٣.

(٤) يفرق الصوفية بين لفظ المتصوف ولفظ الصوفي ؛ فالأول يطلق على من تكلف التصوف، وهو المريد والطالب، والثاني يطلق على من وصل وهو الكامل. انظر: الرسالة القشيرية، القشيري: ٢٧٩، كشف المحجوب، الهجويري: ٤٤.

(٥) انظر: كشف المحجوب، الهجويري: ٤٣.

المبحث الثاني: الولاية

الولاية:«هي قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه، وذلك بتولي الحق إياه حتى يبلغه غاية مقام القرب والتمكين»(١).

والولي: هو «من تولى الحق أمره، وحفظه من العصيان، ولم يخله ونفسه بالخذلان حتى يبلغه في الكمال مبلغ الرجال»(٢).

والأولياء عند الجنيد هم صفوة الله وضنائنه من خلقه، خصهم الله تعالى بالعلم والمعرفة به، ووفقهم لأحب الأعمال إليه، واصطفاهم لمحبته، وتولاهم بحياطته، وحفظ أرواحهم من الانقطاع عنه بإسكانها في جواره. يقول الجنيد:

«الحمد لله الذي استخلص لنفسه صفوة من خلقه وخصهم بالعلم والمعرفة به فاستعملهم بأحب الأعمال إليه وأقربها من الزلفى لديه وبلغهم من ذلك الغاية القصوى والذروة المتناهية العليا»(٣).

ويقول: «اعلم يا أخي! أن لله ضنائن(٤) من خلقه..أودع قلوبهم المصون من سره وكشف لهم عن عظيم أثرهم به من أمره، فهم بما استودعهم من ذلك حافظون، وبجليل قدر ما أمنهم عليه علماء عارفون، قد فتح لما اختصهم به من ذلك أذهانهم، وقرب من لطيف الفهم عنه لما أراده أفهامهم، ورفع إلى ملكوت عزه همومهم، وقرب من المحل الأعلى بالإدناء إلى مكين الإيواء بحبهم، وأفرد بخالص ذكره قلوبهم، فهم في أقرب أماكن الزلفى لديه وفي أرفع مواطن المقبلين به عليه»(٥).

---

(١) معجم اصطلاحات الصوفية، الكاشاني: ٧٩.

(٢) المرجع السابق: ٧٩.

(٣) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٧٩/١٠.

(٤) هم الخصائص الذين يضن بهم لنفاستهم عنده كما قال عليه السلام:" إن لله ضنائن من خلقه ألبسهم النور الساطع، يحييهم في عافية ويميتهم في عافية ": معجم اصطلاحات الصوفية، الكاشاني: ١٨٣. والأثر المروى رواه الطبراني في المعجم الكبير(١٣٤٢٥)، والأوسط(٦٣٦٩)، وقال العقيلي: إسناده عن مسلم بن عبد الله عن نافع وهو مجهول بالنقل حديثه غير محفوظ". انظر:الضعفاء: ١٥٢/٤.

(٥) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٦١/١٠.

فضنائن الله هم العلماء العارفون المقربون، الذين ميز الله قلوبهم بأن استودعها سره وأفردها ذكره.

ويقول: ((من استخلصه الحق بمفرد ذكره وصافاه يكون له وليا منتخبا مكرما مواصلا، يورثه غرائب الأنباء، ويزيده في التقريب زلفى، ويثبته في محاضر النجوى، ويصطنعه للخلة والاصطفاء، ويرفعه إلى الغاية القصوى، ويبلغه في الرفعة إلى المنتهى، ويشرف به من ذروة الذرى على مواطن الرشد والهدى، وعلى درجات البررة الأتقياء، وعلى منازل الصفوة والأولياء؛ فيكون كله منتظما، وعليه بالتمكين محتويا، وبأنبائه خبيرا عالما، وعليه بالقوة والاستظهار حاكما، وبإرشاد الطالبين له إليه قائما، وعليهم بالفوائد والعوائد والمنافع دائما، ولما نصب له الأئمة من الرعاية لديه به لازما، وذلك إمام الهداة السفراء العظماء الأجلة الكبراء الذين جعلهم للدين عمدا، وللأرض أوتادا))[1].

فالولي هو الذي انتخبه الله وكرمه، وقربه، وبلغه النهاية في الرفعة، وأورثه غرائب الأنباء، وجعله إماماً للطالبين.

وجاء في كتاب الميثاق: ((ثم إن لله صفوة من عباده وخلصاء من خلقه، انتخبهم للولاية، واستخلصهم للكرامة، وأفردهم به له، جعل أجسادهم دنيوية، وأرواحهم نورانية، وأوهامهم روحانية، وأفهامهم عرشية، وعقولهم حجبية، جعل أوطان أرواحهم غيبية في مغيب الغيب، جعل لهم تسرحاً في غوامض غيوب الملكوت، ليس لهم مأوى إلا إليه، ولا مستقراً إلا عنده))[2].

وفي كتاب الفناء: ((الحمد لله الذي قطع العلائق على المنقطعين إليه، ووهب الحقائق للمتصلين به المعتمدين عليه حين أوجدهم ووهب لهم حبه، فأثبت العارفين في حزبه، وجعلهم درجات في مواهبه، وأراهم قوة أبداها عنه، ووهبهم منة من فضله، فلم تعترض عليهم الخطرات بملكها، ولم تلتق بهم الصفات المسببة للنقائص في نسبتها...))[3].

فمن خصائص الأولياء أن الله تعالى حفظهم من النقائص، وخصهم بمواهب هم فيها متفاوتون.

---

(١) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/ ٢٦٥.

(٢) كتاب الميثاق. في تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٢٩.

(٣) كتاب الفناء. المرجع السابق: ٢٤٧.

ولا شك بأن الجنيد وغيره من الصوفية أخرجوا معنى الولاية عن المعنى الذي جاء به الإسلام، فجعلوا الولي مقارباً جداً جداً من النبي؛ في علمه وقوله وفعله، بل تجاوز بعضهم ذلك وصرح ببلوغ الولي لمرتبة النبي، وربما مرتبة أعلى منه، ويذكر كثير من الباحثين أن هذا الانحراف كان نتيجة تأثير شيعي على الفكر الصوفي[1].

بينما نجد الإسلام وضح بجلاء من هو الولي، قال تعالى:﴿ أَلا إِنَّ أَوْلِيَاء اللّهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ{٦٢} الَّذِينَ آمَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ{٦٣}﴾ [سورة يونس].

فالولي هو كل مؤمن تقي، أقبل على الطاعات، واجتنب المعاصي، وأحب ما يحب الله، وأبغض ما يبغضه الله[2].

وهذا يدل على أن الولي يتقرب إلى الله تعالى أولاً بمحبته والاجتهاد في طاعته، ثم إن الله تعالى يشكره على هذا التقرب بأن يحبه، وإذا أحب الله تعالى عبداً فلا تسل عن التوفيق والقبول الذي يكتب له في الأرض!!

وطريق الولاية وضحها الله تعالى في كتابه فقال:﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[آل عمران٣١].

فقد اشتملت الآية على بدء الطريق إلى الله تعالى؛ وهو محبته ومحبة ما يحبه، ثم الطريق نفسه؛ وهو إتباع النبي ﷺ، ثم نهايته؛ وهو نيل محبة الله تعالى[3].

لكن الجنيد يرجع بهذه المحبة من الله تعالى لأوليائه إلى الأزل، فيقول:

«ولم يزل الله تعالى محباً لأوليائه وأصفيائه»[4].

ولما اصطفاهم وانتخبهم لولايته؛ ظهر هذا الاصطفاء أول ماظهر في ذلك الزمن؛ عندما دعاهم فكانوا أول مجيب.

---

(١) انظر: الثورة الروحية في الإسلام، أبو العلا عفيفي: ٢٩٦.

(٢) انظر:الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ابن تيمية: ١٠ وما بعدها.

(٣) انظر: ولاية الله والطريق إليها، إبراهيم هلال: ١٣٠.

(٤) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/ ٢٨١.

جاء في كتاب الميثاق: ((أولئك الذين أوجدهم لديه في كون الأزل عنده، ومراكب الأحدية لديه؛ حين دعاهم فأجابوا سراعاً))[1].

فالطريق عنده يبدأ من هناك، ثم بسلوك طريق التصوف حتى يصل العبد إلى مقام "غاية الحب"، وفيه يتأكد فعلاً من أن الله تعالى يحبه، ولتيقنه من هذه المحبة يتوسل بها إلى الله.

ونقل أبو طالب المكي عن الجنيد أنه سئل عن مقام غاية الحب، فقال:

((هو مقام عزيز يستغرق العقول، وينسي النفوس، وهو من أعلى علم المعرفة بالله تعالى. وقال: في هذا المقام يعلم العبد أن الله عز وجل يحبه، ويقول العبد: بحقي عليك، وبجاهي عندك، ويقول بحبك لي))[2].

فالجنيد يعتقد بأن محبة الله تعالى لهذه الفئة الخاصة من عباده.. موجودة قبل أن تصدر منهم الأعمال، وطريق التصوف الذي سلكه الولي، وتيقن في أحد مقاماته من محبه الله تعالى له؛ ليس هو نهاية الطريق!

بل نهاية الطريق؛ عندما يصل العبد إلى درجة الفناء؛ ويصبح كشبح قائم بين يدي محبوبه ليس بينهما ثالث، تجري عليه تصاريفه، وتذهب حركته ولا يحس بنفسه؛ بل يصبح مسلوب الإرادة، فيحركه الله تعالى كيف شاء، ويعود حاله كما كان في الأزل زمن الميثاق، قبل أن تُخلق له إرادة، عندما أجاب بقدرة الله تعالى وإرادته، فيرجع آخر حال العبد في الدنيا وأعلاه، إلى أوله؛ فيكون كما كان قبل أن يكون[3].

وجاء في كتاب الميثاق: ((إذ لا صفة بشرية، ولا وجود معلومية))[4].

فالصفات البشرية لا وجود لها في ذلك الزمن؛ لأنها لم تخلق بعد، والصفات الربانية هي التي أحاطت بالأرواح.

وجاء أيضاً: ((أحاطت بهم صفات الربانية، وآثار الأزلية، وأعلام الديمومية))[5].

---

(١) كتاب الميثاق في: تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٢٩.

(٢) قوت القلوب:١١٥٣/٣.

(٣) انظر: كلامه في توحيد الخواص: تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٦١.

(٤) "كتاب الميثاق ": تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٣٠.

(٥) المرجع السابق: ٢٣٠.

وهذه الصفات هي القدرة والإرادة الإلهية؛ وليست هذه الإحاطة بمعنى الحلول والاتحاد؛ ففي ماذا تحل الصفات الربانية! وبماذا تتحد! ولم تكن ثمة أجساد بشرية؟!

وجاء في كتاب الفناء: «أليس قد روي عن النبي ﷺأنه قال: قال الله عز وجل:(لايزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به). وفي الحديث زيادة في الكلام غير أني قصدت الحجة منه في هذا الموضع. فإذا كان سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، فكيف تكيف ذلك بكيفيته أو تحده بحد تعلمه؟ ولو ادعى ذلك مدع لأبطل في دعواه، لأنا لا نعلم ذلك كائناً بجهة من الجهات تعلم أو تعرف، وإنما معنى ذلك؛ أنه يؤيده، ويوفقه ويهديه، ويشهده ما شاء كيف شاء بإصابة الصواب، وموافقة الحق، وذلك فعل الله عز وجل فيه، ومواهبه له منسوبة إليه لا إلى الواجد لها؛ لأنها لم تكن عنه ولا منه ولا به؛ وإنما كانت واقعة عليه من غيره، وهي لغيرها أولى، وبه أحرى وكذلك جاز أن تكون بهذه الصفة الخفية وهي غير منتسبة به على النحو الذي ذكرناه»[1].

ويلاحظ في النّص الآتي:

١- الرفض باعتقاد أن الله تعالى يصبح سمع العبد وبصره على الحقيقة؛ لأن في هذا تحديداً وتكييفاً لذات الله تعالى.

٢- أن من ادعى ذلك فدعواه باطلة؛ فالله تعالى لا تعلم كيفيته بجهة من الجهات المعروفة.

٣- أن معنى أن الله تعالى يكون سمع العبد وبصره هو أن الله يؤيد العبد ويوفقه ويهديه ويشهده ما شاء كيف شاء بإصابة الصواب، وموافقة الحق.

وهذا المعنى صحيح، فقد نقل الإمام ابن حجر أقوالاً للسلف توافقه، من ذلك قول بعضهم في الحديث: «هذه أمثال، والمعنى توفيق الله لعبده في الأعمال التي يباشرها بهذه الأعضاء، وتيسير المحبة له فيها؛ بأن يحفظ جوارحه عليه ويعصمه عن مواقعة ما يكره الله من الإصغاء إلى اللهو بسمعه، ومن النظر إلى ما نهى الله عنه ببصره، ومن البطش فيما لا يحل له بيده، ومن السعي إلى الباطل برجله»[2].

---

(١) كتاب الفناء: تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٤٩.

(٢) فتح الباري: ٣٤٤/١١.

ويترجح عندي أن هذا هو مذهب الجنيد ومما يدل على هذا قوله في توحيد الخواص: «شبح قائم بين يديه ليس بينهما ثالث...»، فقد فرق بين العبد وبين الرب، وأكد التفريق بقوله"ليس بينهما ثالث" أي أن هناك اثنان مختلفان؛ الرب الذي يفعل بعبده ما يشاء، والعبد الذي كالشبح بين يدي مولاه.

ولكن القول بفناء الصفات البشرية عن العبد وفقده لحركته، وأن إرادة الله تعالى هي التي تحركه، يلزم منها أن لا يحرك الله تعالى عبده إلا إلى ما يحبه دون ما يبغضه، كما أنطق الأرواح كلها بالتوحيد زمن الميثاق؛ لأن الحالة واحدة وهي فقدان الإرادة البشرية، وبقاء إرادة الله تعالى هي الفاعلة.

وهذا يلزم منه القول بعصمة الولي.

ولكن قول الجنيد بإمكانية صدور الكبيرة من العارف يهدم ذلك. فقد سئل: العارف يزني يا أبا القاسم؟ فاطرق ملياً، ثم رفع رأسه وقال:

﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَراً مَّقْدُوراً ﴾[الأحزاب٣٨][1].

وهذا يدل على أن الجنيد لا يقول بعصمة الولي.

قال الإمام الشوكاني: «الأولياء غير الأنبياء، ليسوا بمعصومين...قلّ أن يقع منهم ما يخالف الصواب وينافي الحق، فإذا وقع ذلك فلا يخرجهم عن كونهم أولياء الله»[2].

وقد استشهد القشيري بقول الجنيد في تقرير نفي العصمة للولي، ثم قال: «فإن قيل: فهل يكون الولي معصوماً؟ قيل: أما وجوباً كما يقال في الأنبياء فلا، وأما أن يكون محفوظاً حتى لا يصر على الذنوب إن حصلت آفات أو زلات فلا يمتنع ذلك في وصفهم»[3].

ومعظم الصوفية لا يصرّحون بالقول بعصمة الولي؛ بل يقولون: إنه محفوظ، ولا فرق بين هذا وبين القول بالعصمة؛ لأنهم يرون أن الولي لا يخطئ ولا يذنب[4].

---

(١) الرسالة القشيرية، القشيري: ٣٦٠.

(٢) ولاية الله والطريق إليها، إبراهيم هلال: ٢٣٣ بتصرف يسير جداً.

(٣) الرسالة القشيرية، القشيري: ٣٥٩.

(٤) منهاج السنة النبوية، ابن تيمية: ٤٤/١.

فدوام الولاية في نظر الجنيد يتطلب من الولي رعايته لما أوجبه الله تعالى عليه، قال الجنيد:

«من حسنت رعايته دامت ولايته»[1].

والمعنى أن من لم تحسن رعايته سُلب الولاية.

فمجرد صدور الذنب لا يخرجه من الولاية، والفرق بينه وبين من هم في الولاية العامة؛ أن ذنبه لابدّ أن يتبعه ندم وتوبة وعودة، وربما تكون إلى أفضل مما كان[2].

وعلى افتراض صحة نسبة هذه الأقوال إلى الجنيد فإنه أراد تأكيد حفظ الله تعالى وتوفيقه الغالب على العبد إذا وصل إلى درجة الولاية، فقال بفناء الصفات البشرية، وسكون العبد، وتحريك الله تعالى له كيف شاء.

ويعتقد الجنيد بأن الأولياء متفاوتون، فقد جعلهم الله تعالى "درجات في مواهبه"، وأعظم الأولياء هم الأنبياء، فيقول:

«أما سمعت الله تعالى يقول وقد وصف نبيه شعيباً، وهو شيخ الأنبياء، وعظيم الرسل والأولياء»[3].

ولا شك أن هذا الكلام صحيح[4]، لكن الجنيد لا يقف عند هذا الحدّ في تفاوت الأولياء؛ بل يعتقد بوجود الأبدال والأقطاب، فقد سئل من القطب؟ فقال: "لم يظهر".

ويضيف الهجويري: «ولكن يبدو من الإشارة أنه الجنيد»[5].

وقد وصفه الذهبي بأنه قطب زمانه[6]، ولم يرد به هذا المعنى الذي عليه الصوفية؛ وهو بأنه «الواحد الذي هو موضع نظر الله تعالى من العالم في كل زمان، وهو على قلب إسرافيل»[7]،

---

(١) عوارف المعارف، السهروردي:٢/٨٢٣.

(٢) انظر: روح المعاني، الألوسي: ١١/ ١٤٨، ١٤٩.

(٣) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/ ٢٦٠.

(٤) انظر: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان: ١١.

(٥) كشف المحجوب، الهجويري: ١٩١.

(٦) انظر: العبر:٢/١١٠.

(٧) معجم اصطلاحات الصوفية، الكاشاني: ١٦٢.

فالسلف عندما تكلموا بذلك لم يريدوا هذا المعنى كما أن هذا لم يرد في كتاب الله ولا سنة رسوله[1].

وقد نقد شيخ الإسلام معنى القطب عند الصوفية، فقال:

«كل من دار عليه أمر من أمور الدين أو الدنيا؛ باطنا أو ظاهرا فهو قطب ذلك الأمر ومداره...لكن الممدوح من ذلك؛ من كان مدارا لصلاح الدنيا والدين، دون مجرد صلاح الدنيا، فهذا هو القطب في عرفهم. فقد يتفق في بعض الأعصار أن يكون شخص أفضل أهل عصره، وقد يتفق في عصر آخر أن يتكافأ اثنان أو ثلاثة في الفضل عند الله سواء ولا يجب أن يكون في كل زمان شخص واحد هو أفضل الخلق عند الله مطلقا»[2].

وقد نُسب إلى الجنيد استخدام لفظ البدل، فقال:

«ما تكلمت على الناس حتى أشار إلي وعلى ثلاثون من البدلاء: إنك تصلح أن تدعو إلى الله عز وجل»[3].

«حضرت إملاك بعض الأبدال من النساء ببعض الأبدال من الرجال، فما كان في جماعة من حضر إلا من ضرب بيده إلى الهواء، فأخذ شيئاً وطرحه من در وياقوت وما أشبهه، فضربت بيدي، فأخذت زعفراناً وطرحته، فقال لي الخضر عليه السلام: ما كان في الجماعة من أهدى ما يصلح للعرس غيرك»[4].

ونقل اليافعي بدون إسناد عن الجنيد قال:

«كنت في مسجد الجامع مرة، فإذا برجل قد دخل إلينا وصلى ركعتين، ثم امتد ناحية من المسجد، وأشار إلي فلما جئته، قال: يا أبا القاسم! إنه قد حان لقاء الله تعالى ولقاء الأحباب، فإذا فرغت من أمري، فسيدخل عليك شاب مغن فادفع إليه مرقعتي وعصاي وركوتي. فقلت: إلى مغن؟! وكيف يكون ذلك؟ قال: إنه قد بلغ رتبة القيام بخدمة الله تعالى في مقامي. قال الجنيد: فلما قضى الرجل نحبه، وفرغنا من مواراته، إذا نحن بشاب بصري قد دخل علينا

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ١١/٤٣٤.

(٢) المرجع السابق: ١١/ ٤٤٠-٤٤١. بتصرف يسير جداً.

(٣) التعرف، الكلاباذي: ١٠٨.

(٤) طبقات الشافعية الكبرى، السبكي: ٢/ ٢٧٠، روض الرياحين، اليافعي:٣٩.

وسلم، وقال: أين الوديعة يا أبا القاسم؟ فقلت: وكيف ذاك؟ أخبرنا بذلك؟ قال: كنت في مشربة بني فلان، فهتف بي هاتف؛ أن قم إلى الجنيد وتسلم ما عنده، وهو كيت وكيت، فإنك قد جعلت مكان فلان الفلاني من الأبدال. قال الجنيد: فدفعت إليه ذلك، فنزع ثيابه واغتسل، ولبس المرقعة، وخرج على وجهه نحو الشام»[1].

ولا تُقبل نسبة هذا الكلام إلى الجنيد، وقد نُقل بدون إسناد من بعض المتأخرين. ويلاحظ عليه الأمور التالية:

- الاعتقاد بوجود الأبدال؛ وأنهم صفوة من خلق الله تعالى، أُلهموا الصواب في نطقهم.
- الاعتقاد بأن الواحد من الأبدال إذا مات أبدل الله تعالى مكانه رجلاً آخر.
- الاعتقاد بالخوارق التي تقع للصوفية.
- الاعتقاد بالكشف.
- الاعتقاد بالهواتف التي تعتبر مصدراً من مصادر التلقي عند الصوفية.
- الاعتقاد بحياة الخضر.

والظاهر أن الجنيد يعتقد بوجود الأبدال، ومعظم الصوفية يعتقدون بذلك، ويستدلون بأحاديث؛ مثل الحديث الذي رواه الإمام أحمد في مسنده قال:

«ذُكر أهل الشام عند علي بن أبي طالب ﷺوهو بالعراق، فقالوا: إلعنهم يا أمير المؤمنين! قال: لا! إني سمعت رسول الله ﷺ يقول:"الأبدال يكونون بالشام، وهم أربعون رجلا، كلما مات رجل أبدل الله مكانه رجلا، يسقى بهم الغيث وينتصر بهم على الأعداء، ويصرف عن أهل الشام بهم العذاب»[2].

وقد قال شيخ الإسلام عن هذا الحديث: «حديث منقطع ليس بثابت»[3].

وورد في كلام الجنيد ذكر الأوتاد في معرض حديثه عن الأولياء، فقال:

---

(١) روض الرياحين، اليافعي: ١٧٩.

(٢) مسند الإمام أحمد: (٨٩٦). قال أحمد شاكر: إسناده ضعيف لانقطاعه.

(٣) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ابن تيمية:١٥.

«الذين جعلهم للدين عمداً، وللأرض أوتاداً»[1].

والأوتاد عند الصوفية: «هم الرجال الأربعة الذين هم على منازل الجهات الأربع من العالم، أي: الشرق والغرب والشمال والجنوب؛ بهم يحفظ الله تعالى تلك الجهات لكونهم محال نظره تعالى»[2].

والذي يظهر أن الجنيد لم يرد بالأوتاد هذا المعنى الخاص؛ وإنما أراد أن جميع الأولياء جعلهم الله تعالى أوتاداً للأرض، وهو المعنى الذي ذكره شيخ الإسلام؛ فالوتد هو«من يثبت الله به الإيمان والدين في قلوب من يهديهم الله به»[3].

وذكر بعضهم أن أوتاد العراق ثمانية، ومنهم الجنيد[4].

وقد ابتدع الصوفية هذه التسميات وغيرها لأوليائهم، وجعلوهم على أساسها مراتب في الأفضلية، ونسبوا إليهم تصرفات في الكون ما أنزل الله تعالى بها من سلطان[5]، واستدلوا بقولٍ نسبوه إلى الرسول ﷺ، وآخر للخضر عليه السلام، وآخر لعليّ رضي الله عنه[6]، وكلها كذب لا أصل له كما ذكر ابن تيميه رحمه الله فيما سبق.

وقد ذكر شيخ الإسلام وكثير من الباحثين أن هذه التسميات التي ابتدعها الصوفية لأوليائهم؛ و رتبوهم على أساسها هي من الأمور التي شاركوا فيها الشيعة، وبعضهم جعلها نتيجة تأثرهم بهم وشربهم لمعتقدهم[7].

---

(١) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/ ٢٦٥.

(٢) معجم اصطلاحات الصوفية، الكاشاني: ٥٨.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ١١/٤٤٠.

(٤) قال:"أوتاد العراق ثمانية: معروف الكرخي، وأحمد بن حنبل، وبشر الحافي، ومنصور بن عمار، والجنيد والسري، وسهل التستري، وعبد القادر الجيلاني" المنهج الأحمد، العليمي: ٣/٢٤١.

(٥) انظر: كشف المحجوب، الهجويري: ٢٥٧، قوت القلوب، أبو طالب: ٢/١١٥٥، نشر المحاسن، اليافعي: ٣٧٢.

(٦) انظر: نشر المحاسن، اليافعي: ٣٧٢.

(٧) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ١١/ ٤٣٩، مقدمة ابن خلدون: ٣٢٣، التصوف المنشأ والمصادر، إحسان إلهي: ٢٣١-٢٣٥.

والملاحظ أن هذه التسميات لم ترد كثيراً في كلام الجنيد؛ ولعل السبب يعود إلى أن هذا التأثر مازال في مهده.

والجنيد يعتقد أن الأولياء هم سببٌ لحفظ من في الأرض، التي زينها الله تعالى بهم، فيقول:

((إن الله جل ثناؤه لا يخلي الأرض من أوليائه ولا يعريها من أحبائه ليحفظ بهم من جعلهم سببا لحفظه ويحفظ بهم من جعلهم سببا لكونه وقد رأيت الله تعالى وتقدست أسماؤه زين بسيط أرضه وفسيح سعة ملكه بأوليائه وأولي العلم به وجعلهم أبهج لامع سطع نوره...وهم أحسن زينة من السماء البهجة بضياء نجومها ونور شمسها وقمرها...وهم أبين في منافع الخليقة أثرا وأوضح في دفاع المضار عن البرية خيرا من النجوم التي بها في ظلمات البر والبحر يهتدي وبآثارها عند ملتبس المسالك يقتدى لأن دلالات النجوم تكون بها نجاة الأموال والأبدان ودلالات العلماء بها تكون سلامة الأديان))[1].

ولعل نظرته هذه هي التي جعلته يقول:

((من نظر إلى ولي من أولياء الله تعالى، فقبله وأكرمه، أكرمه الله على رؤوس الأشهاد))[2].

المواهب التي اختص الله بها الأولياء

سبقت الإشارة إلى أن الجنيد يعتقد بأن الله تعالى فضل الأولياء بمواهب، وجعلهم متفاوتين فيها[3]، ومن هذه المواهب: الخوارق:

وهي الكرامات؛ و يهتم الصوفية بهذه الثمرة اهتماماً كبيراً، حتى عقدوا لها في كتبهم الفصول والأبواب[4]، وألفوا فيها الكتب المستقلة[5].

---

(١) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٢٨٠.

(٢) طبقات الصوفية، السلمي: ١٣٤.

(٣) راجع:ص٢٨١.

(٤) انظر:اللمع، السراج:٣٩٠-٤٠٦، نشر المحاسن، اليافعي:١١-٧٧.

(٥) على سبيل المثال: كتاب جامع كرامات الأولياء، للنبهاني.

والخوارق أنواع؛ منها ما يتعلق بباب العلم كالمكاشفات، ومنها ما يتعلق بباب القدرة، كالتصرفات الخارقة للعادات[1].

وللجنيد اهتمام كبير بهذا المجال؛ فقد نقل السراج أنه كان يقول: «من يتكلم في الكرامات ولا يكون له من ذلك شيء، مثله مثل من يمضغ التبن»[2].

والمعنى أنه لا يحق لأحد أن يتكلم في الكرامات ولمـّا يكن من أهلها.

وينسب ابن عجيبة إلى الجنيد: «إن النكتة لتقع لي في قلبي من جهة الكشف، فلا أقبلها إلا بشاهدي عدل: الكتاب والسنة»[3].

فقد ورد هنا شرط لقبول الكشف وهو موافقته للكتاب والسنة.

يقول الإمام الشوكاني: «ليس كل ما يقع من المكاشفات والمواقعات كرامة، بل قد يكون من تلبيس الشيطان ومكره، فالواجب عرض أقواله وأفعاله على الكتاب والسنة، فإن كانت موافقة فهي كرامة، وإلا فهو مخدوع»[4].

١ ـ كرامات من باب القدرة (الكرامات)

ويظهر فيما نُقل عنه فيها عدة أمور:

– أنها تجري على أيدي من التزم بالشعائر الظاهرة قبل وبعد الكرامة فيقول فيما نقله المناوي:

«لو رأيتم الرجل قد تربع في الهواء، ومشى على الماء، فلا تلتفتوا إليه حتى تنظروه عند الأمر والنهي، فإن كان عاملاً بالأمر، مجتنباً لما نهي عنه فاعتقدوه»[5].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ١١/ ٢٩٨–٢٩٩.

(٢) اللمع، السراج: ٣٩٠.

(٣) إيقاظ الهمم، ابن عجيبة: ٣٤٧.والكثير ينسب هذا الكلام إلى أبي سليمان الداراني، انظر: طبقات الصوفية، السلمي:٧٦، البداية والنهاية، ابن كثير:١٠/٢٥٥، ونقله القشيري والذهبي عن الجنيد عن سليمان الداراني: انظر: الرسالة القشيرية، القشيري:٤١١، سير أعلام النبلاء، الذهبي:١٠/١٨٣.

(٤) ولاية الله والطريق إليها، إبراهيم هلال: ٢٣٤.

(٥) الكواكب الدرية، المناوي: ١/٣٧٩.

– وأن أهل المعرفة لو نالوا من الكرامة ما نالوا ما تركوها؛ أي الشعائر، فقد ذكر «أهل المعرفة بالله وما يراعونه من الأوراد والعبادات بعدما ألطفهم الله به من الكرامات فقال: العبادة على العارفين أحسن من التيجان على رؤوس الملوك»[(١)].

وهذه من ضوابط الكرامة التي ذكرها العلماء، وهو أن يكون صاحبها مؤمناً تقياً، وألا تكون سبباً في ترك شيء من الواجبات[(٢)].

– أنها تظهر في حال الصحو لا السكر، هذا ما نقله الهجويري عنه[(٣)].

– أن وقوعها لا يلزم منه أفضلية من جرت على يديه عن غيره، يقول الجنيد:

«قد مشى رجال باليقين على الماء، ومات بالعطش أفضل منهم يقيناً»[(٤)].

«وعن ابن عطاء أنه قال: سمعت أبا الحسين النوري يقول: كان في نفسي شيء من هذه الكرامات، فأخذت قصبة من الصبيان وقمت بين زورقين، ثم قلت: وعزّتك إن لم تخرج لي سمكة فيها ثلاثة أرطال لأغرقنّ نفسي. قال: فخرج لي سمكة فيها ثلاثة أرطال.

فبلغ ذلك الجنيد فقال: كان حكمه أن تخرج له أفعى تلدغه»[(٥)].

فالذي يظهر أن الجنيد لا يعتقد كمال حال النوري؛ لأن الغالب عليه حال السكر.

–كما يعتقد الجنيد أنّ ليس كل خارق للعادة كرامة، فقد يكون حالاً من الأحوال الشيطانية، فيحكى الهجويري أن مريداً من مريدي الجنيد «خُيل إليه أنه وصل إلى درجة الكمال، وقال لنفسه: إن الوحدة أفضل لي من الصحبة. واعتكف في زاويته، وأعرض عن صحبة الجماعة، فلما أقبل الليل جيء بجمل، وقيل له: ينبغي لك أن تذهب على الجنة. فركبه وأخذ يسير حتى بدا له مكان بهيج، وكان فيه جماعة حسان الصور، وأطعمه طيبة، ومياه جارية،

---

(١) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٥٧/١٠، وانظر: الكواكب الدرية، المناوي: ٣٨١.

(٢) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي: ٧٢/٩

(٣) كشف المحجوب، الهجويري: ٢٦٢.

(٤) طبقات الصوفية، السلمي: ١٣٥، صفة الصفوة، ابن الجوزي: ٢/ ٤١٩، الكواكب الدرية، المنـــاوي: ١/ ٣٨٤.

(٥) نتائج الأفكار، العروسي: ٢٨٣/٤-٢٨٤.

واستبقوه حتى وقت السحر، ثم نام، فلما استيقظ رأى نفسه على باب صومعته حتى استشرت فيه رعونة الآدمية، وأظهرت نخوة الشباب أثرها في قلبه، فأطلق لسان الدعوى، وكان يقول: إن لي كذا وكذا. حتى أُبلغ الخبر الجنيد، فنهض وجاء إلى صومعته، فوجده وقد مليء رأسه زهواً، وتمكن في دماغه الكبر، فسأله الجنيد عن حاله، فذكر للجنيد كل شيء، فقال له: عندما تذهب الليلة إلى ذلك المكان، قل: لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ثلاث مرات. فلما جن الليل حملوه، وكان في قلبه ينكر علم الجنيد، فلما انقضى زمن قال: لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، ثلاث مرات، على سبيل التجربة، فضج أولئك جميعاً وانصرفوا، ووجد نفسه جالساً في وسط مزبلة، وقد أحاطت به بعض عظام الرمم، ووقف على خطئه وتعلق بأهداب التوبة، ورجع إلى صحبة أصحابه»[1].

وقد نسبوا إلى الجنيد بعض الأمور الخارقة التي جرت على يديه، وكلها لا يُعتدّ بها؛ لأن معظمها خالية من الإسناد، وعلى افتراض صحتها فإنه لا يُشك بأنها من الأحوال الشيطانية، وليست كرامات ومن ذلك:

- ما نقله السبكي عن الجنيد: «حضرت إملاك بعض الأبدال من النساء ببعض الأبدال من الرجال، فما كان في جماعة من حضر إلا من ضرب بيده إلى الهواء، فأخذ شيئاً وطرحه من در وياقوت وما أشبهه، فضربت بيدي، فأخذت زعفراناً وطرحته، فقال لي الخضر عليه السلام: ما كان في الجماعة من أهدى ما يصلح للعرس غيرك»[2].

ونقل اليافعي عنه قال: «رأيت آدم عليه السلام في المنام وهو يبكي، فقلت: ما يبكيك، أليس قد غفر الله تعالى لك، ووعدك بالرجوع إلى الجنة؟! فناولني ورقة مكتوبة، فاستيقظت من منامي، فوجدتها في يدي، وإذا فيها:

أتحرقني بالنار نار من النوى	ونار النوى أحرّ من النار
شغفت بجار لا بدار سكنتها	على الجار أبكي لاعلى سكنة الدار
ولو لم يعدني بالرجوع إلى المنى	هلكت ولكن نلت بالوعد أوطاري [3]"

(١) كشف المحجوب، الهجويري:٤٠٧.

(٢) طبقات الشافعية الكبرى، السبكي: ٢/ ٢٧٠، روض الرياحين، اليافعي: ٣٩.

(٣) روض الرياحين، اليافعي: ٢١٠.

وقد تحدث شيخ الإسلام عن الأحوال الشيطانية بإسهاب، وبيّن أن كثيراً مما يحدث للصوفية ويظنونه من باب الكرامات، إنما هو من الأحوال الشيطانية التي تقع للمتلبس ببدعة، فقد تحدث لهم خوارق عن طريق شياطينهم، ولكنها تنصرف عنهم إذا ذكروا ما يطردها من الآيات، ومنهم من يتصور له الشيطان، ويقول له: أنا الخضر، وربما أخبره ببعض الأمور، ومنهم من يرى في منامه أن بعض الأكابر يعطيه شيئاً، فيصبح وفي يده ما أعطاه؛ وإنما هي من الجنّ. وهذه الأحوال الشيطانية تحصل لمن خرج عن الكتاب والسنة وهم درجات، والجن الذين يقترنون بهم من جنسهم وعلى مذهبهم[1].

فلا يبعد على افتراض صحة هذا النقل عن الجنيد مع استبعاده أن يكون ما حصل له إنما هو من الشيطان بسبب تلبسه ببعض البدع، وإلا ففي صحة النقل شك؛ فهو خال من الإسناد، إضافة إلى أن معظمه مما انفرد به المتأخرون.

٢ ـ الكشف:

وهو كما عرفه السراج: «بيان ما يستتر على الفهم فيكشف عنه العبد، كأنه رأي العين»[2].

وهو لفظ عام يدخل تحته أنواع[3]، وقد ذكر شيخ الإسلام هذه الأنواع فقال: «تارة بأن يسمع العبد ما لا يسمع غيره، وتارة بأن يرى مالا يراه غيره يقظة ومناما، وتارة بأن يعلم مالا يعلم غيره وحيا وإلهاما، أو إنزال علم ضروري، أو فراسة صادقة، ويسمى؛ كشفا، ومشاهدات، ومكاشفات، ومخاطبات، فالسماع مخاطبات، والرؤية مشاهدات، والعلم مكاشفة، ويسمى ذلك كله؛ كشفا، و مكاشفة»[4].

ويعرفه أحد الصوفية، فيقول: «نور يحصل للسالكين في سيرهم إلى الله تعالى، يكشف لهم حجاب الحس، ويزيل دونهم أسباب المادة نتيجة لما يأخذون به أنفسهم من مجاهدة وخلوة وذكر...فيطلعون على عوالم من أمر الله..»[1].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى: ١١/٢٨٥ –٢٨٩.

(٢) اللمع: ٢٤٩.

(٣) انظر: المصادر العامة للتلقي عند الصوفية، صادق سليم: ١٣٤.

(٤) مجموع الفتاوى: ١١/٣١٣.

(١) حقائق عن التصوف، عبد القادر عيسى: ٣٣٩. بتصرف يسير جداً.

وهذا التعريف الذي يُقيد به الكشف عند معظم الصوفية ويرونه نتيجة رياضة ومجاهدة وخلوة تثقل بسببها النفوس، لا يميز أولياء الله تعالى من أعدائه، فقد يظهر من أعداء الله تعالى مثل الكشف نتيجة رياضة، وقد يظهر من بعض المجانين أيضاً[1].

والمعرفة التي تحصل عن طريق الكشف عند الصوفية هي من المواهب التي تأتي بعد طهارة القلب، وتفيض عليه بلا واسطة، وهي بهذا المعنى تشابه اتجاه الغنوصية[2]في المعرفة، الذي يقوم على العرفان والحدس التجريبي الحاصل عن اتحاد العارف بالمعروف، ثم كشف الأسرار الإلهية[3]، ورأوا أن هذا دليل على تأثر الصوفية بالغنوصية"[4].

وأهم ما يعنينا من أنواع الكشف، الفراسة، والإلهام.

١ ـ الفراسة:

هي عند الصوفية: «أمر غيبي؛ ينكشف عن صاحبه بصفاء الباطن.. وتنور البصيرة بنور القدس»[5].

والفراسة تكشف الأمور الغيبية بواسطة آثار الصور[1].

ونقل الكلاباذي أن الجنيد سئل عن الفراسة، فقال:

"هي مصادفة الإصابة".

فقيل له: هي للمتفرس في وقت المصادفة أو على الأوقات؟

---

(١) ولاية الله والطريق إليها، إبراهيم هلال: ٢٣٨.

(٢) الغنوصية: شيعة دينية فلسفية متعددة الصور، ولفظ "غنوسيس" اليوناني يعني معرفة، ومبدؤها أن العرفان الحق ليس العلم بواسطة المعاني المجردة، والاستدلال كالفلسفة، وإنما هو العرفان الحدسي التجريبي الحاصل عن اتحاد العارف بالمعروف، وغايتها الوصول إلى عرفان الله على هذا النحو، وهي تزعم أنها المثل الأعلى للمعرفة، وتعد مريديها بكشف الأسرار الإلهية، وتحقيق النجاة. انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم: ٢٩٣.

(٣) انظر: تاريخ التصوف، عبد الرحمن بدوي: ٢١-٢٢، أضواء على التصوف، طلعت غنام: ٥٣-٥٩.

(٤) انظر: أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته، مرفت عزت: ١٩٤.

(٥) معجم اصطلاحات الصوفية، الكاشاني: ٢٩٤.

(١) انظر: مرقاة المفاتيح، الملا علي القاري: ١/٤٤٥.

قال: " لا! بل على الأوقات؛ لأنها موهبة، فهي معه كائنة دائمة ".

[يقول الكلاباذي]: فأخبر أن المواهب تكون دائمة[1].

ويروي الجنيد عن الفراسة حديثاً، وهو الحديث الوحيد الذي رواه مسنداً، وهو قوله ﷺ:(اتقوا فراسة المؤمن، فإنه ينظر بنور الله)[2].

وهذا الحديث جعله الصوفية هو الأصل في الكشف الذي يحدث لكثير من الأولياء[3].

فالفراسة عندهم منحة إلهية يكرم الله تعالى بها عباده الصالحين[4]، وهي مقام من المقامات التي يصل إليها السالك، فإذا تخطاها إلى ما بعدها فإنها تصاحبه على الدوام[5].

وفرّقوا بين فراسة العارفين وبين فراسة المريدين؛ فقال أحدهم: « فراسة المريدين تكون ظناً يوجب تحقيقاً، وفراسة العارفين تحقيق يوجب حقيقة»[6].

وسئل الجنيد مرة: من العارف؟ فقال:

«العارف من نطق عن سرك وأنت ساكت»[7].

فالعارف من عرف بخواطر الآخرين قبل أن ينطقوا بها.

وقد نقل عن الجنيد وغيره من الصوفية مواقف كثيرة تدخل تحت هذا الباب، و من أشهر ما نقل عنه أنه قال:

«قال لي خالي سري السقطي: تكلم على الناس، وكان في قلبي حشمة من الكلام على الناس فإني كنت أتهم نفسي في استحقاقي ذلك، فرأيت ليلة في المنام رسول الله ﷺ،

---

(١) التعرف، الكلاباذي: ٩٧.

(٢) راجع: الجنيد ورواية الحديث ص٧٨.

(٣) انظر: حقائق عن التصوف، عبد القادر عيسى: ٣٤٨.

(٤) انظر: المرجع السابق: ٣٥١.

(٥) انظر:الرسالة القشيرية، القشيري: ٢٣١.

(٦) المرجع السابق: ٢٣٥.

(٧) طبقات الأولياء، ابن الملقن: ١٢٧، طبقات الصوفية، السلمي: ١٣٠، الرسالة القشيرية، القشيري: ٤٣٠، صفة الصفوة، ابن الجوزي: ٢/٤١٨.

وكانت ليلة جمعة، فقال لي: تكلم على الناس؟ فانتبهت، وأتيت باب السري قبل أن أصبح، فدققت الباب فقال لي: لم تصدقنا حتى قيل لك، فقعدت في غد للناس بالجامع، وانتشر في الناس أن الجنيد قعد يتكلم على الناس، فوقف عليّ غلام نصراني متنكراً، وقال: أيها الشيخ! ما معنى قول رسول الله ﷺ: (اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله). فأطرقت ثم رفعت رأسي، وقلت: أسلم فقد حان وقت إسلامك، فأسلم الغلام»[1].

فعلْم الجنيد بإسلام الغلام المتنكر، هذا من فراسة العارفين عند القوم. أما علم السري بما كان من أمر الجنيد فهذا يدخل تحت باب الإلهام.

وحُكي عن الجنيد أنه قال: «كنت جالسا في مسجد الشونيزية أنتظر جنازة أصلي عليها، وأهل بغداد على طبقاتهم جلوس ينتظرون الجنازة، فرأيت فقيرا عليه أثر النسك، يسأل الناس، فقلت في نفسي: لو عمل هذا عملا يصون به نفسه كان أجمل به. فلما انصرفت إلى منزلي، وكان لي شيء من الورد بالليل من الصلاة والقراءة والبكاء، فثقلت على جميع أورادي، فسهرت وأنا قاعد، فغلبتني عينايّ، فرأيت ذلك الفقير، وقد جاءوا به ممدودا على خوان، وقالوا لي: كل لحمه فقد اغتبته. فكشف لي عن الحال وقلت: ما اغتبته! إنما قلت شيئا في نفسي.

فقيل لي: ما أنت ممن يرضى منك بمثل هذا! اذهب إليه واستحله.

فأصبحت ولم أزل أتردد حتى رأيته في موضع يلتقط من أوراق البقل، فسلمت عليه. فقال: تعود يا أبا القاسم! فقلت: لا. فقال غفر الله لنا و لك»[2].

وعن أبي عمرو بن علوان قال: «كان شاب يصحب الجنيد..وكان يتكلم على خواطر الناس، فذُكر للجنيد، فقال له الجنيد: ما هذا الذي ذكر عنك؟ فقال: اعتقد شيئاً. فقال الجنيد: اعتقدت!! فقال الشاب: اعتقدت كذا وكذا! فقال الجنيد: لا. فقال: اعتقد ثانياً، ففعل، فقال: اعتقدت كذا وكذا. فقال: لا. فقال: ثالثاً. فقال: مثله. فقال الشاب: هذا عجب، أنت صدوق، وأنا أعرف قلبي؟! فقال الجنيد: صدقت في الأول والثاني والثالث، ولكني أردت أن أمتحنك هل يتغير قلبك!!»[1].

---

(١) وفيات الأعيان، ابن خلكان: ١/٣٧٣. وانظر: ص٧٠ هامش١.

(٢) طبقات الشافعية الكبرى، السبكي: ٢/ ٢٦٣، وانظر: روض الرياحين، اليافعي: ١٣٩-١٤٠.

(١) الرسالة القشيرية، القشيري: ٢٣٨، وانظر: اللمع، السراج: ٤٠٧.

وأمثال هذه الحكايات وإن اعتبرها القوم من الفراسات إلا أنها- على افتراض صحتها- أحوال شيطانية.

والفراسة لها حقيقة في الشرع، ولأن منها ما يكون مشتركاً بين المؤمن والكافر؛ فلابدّ لها من مقياس، فمقياس تمييزالفراسة التي يكون سببها الإيمان، عن الفراسة التي يكون سببها الرياضة، أو تكون بسبب الشياطين؛ هو الإتباع للشرع؛ ((فلابدّ للولي أن يكون مقتدياً في أقواله وأفعاله بالكتاب والسنة، وبهذا المعيار يعرف الحق من الباطل، فمن ظهر منه شيء يخالف هذا المعيار ردّ عليه))[1].

وهي على ثلاثة أنواع[2]:

- إيمانية؛ وسببها نور يقذفه الله في قلب عبده، وهذا النوع هو الذي تقصده الصوفية، وتسعى إليه، لكن الذي وقع لهم هو النوع الثاني منها.

- وفراسة رياضية؛ وهي التي تحصل بالجوع والسهر والتخلي، وهذا النوع لا يدل على إيمان ولا على ولاية، ولا يكشف عن حق نافع، ولا طريق مستقيم، وهي مشتركة بين المؤمن والكافر.

- وفراسة خلقية؛ وهي التي صنف فيها الأطباء وغيرهم، واستدلوا بالخلق على الخُلق.

فهذا ابن صياد أخبر النبي ﷺ بما خبأ له في داخله، ولم يكن من أولياء الله تعالى بل كان من أعدائه؛ وإنما كان هذا من تلبيس الشيطان عليه[1].

والصوفية كثيراً ما يلبس عليهم الشيطان في هذا الباب وغيره؛ بسبب تعلقهم بالبدع.

---

(١) ولاية الله والطريق إليها، إبراهيم هلال: ٢٣٧ -٢٣٨. بتصرف يسير.

(٢) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم: ٤٨٧/٢، شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز: ١/ ٥٦٣.

(١) انظر قصة ابن صياد في: صحيح البخاري: كتاب الجنائز: باب إذا أسلم الصبي فمات فهل يصلى عليه.. (١٢٨٩) وكرره برقم (٢٨٩٠) ورقم (٥٨٢١)، وصحيح مسلم: كتاب الفتن وأشراط الساعة: باب ذكر ابن صياد (٢٩٢٤).

٢ـ الإلـهام:

يعرف عند الصوفية بأنه: ((الإطلاع على الأسرار الغيبية بعين البصيرة في عالم المثال بلا شك و شبهة اطلاعاً غيبياً))[١].

وعرفه الجرجاني فقال: هو ((ما يلقى في الروع بطريق الفيض، وقيل الإلهام: ما وقع في القلب من علم، وهو يدعو إلى العمل من غير استدلال بآية ولا نظر في حجة))[٢].

ويشير الصوفية إلى أن الإلهام نوع من أنواع الوحي الحاصل بإشارة الملك من غير بيان بالكلام؛ "النفث". ويثبتون له ملكاً يسمونه ملك الإلهام، ويكون الإلهام للأنبياء ولغيرهم بالإجماع عندهم[٣].

يقول الجنيد: ((كلام الأنبياء نبأ عن حضور، وكلام الصديقين إشارات عن مشاهدات))[٤].

فيمتاز الأنبياء عن غيرهم بالوحي الظاهر الذي يكون بالصوت المسموع بلسان الملك، ثم يشترك الصّدّيقون معهم في الوحي بإشارة الملك.

((ولقد سمى الصوفية العلم الناتج من الإلهام "علماً لدنياً " حاصلاً بمحض فضل الله وكرمه بغير واسطة عبارة))[٥]. ويُطلق عليه أيضاً: ((علم المكاشفة، وعلم الموهبة، وعلم الأسرار، والعلم المكنون، وعلم الوراثة))[١].

ونقل السلمي عن الجنيد تعريفاً للعلم اللدني فقال:

---

(١) معجم اصطلاحات الصوفية، الكاشاني: ٢٩٨.

(٢) التعريفات، الجرجاني: ٢٣.

(٣) انظر: روح المعاني، الألوسي: ١٥/٣٣٠.

(٤) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٢٧٨، طبقات الصوفية، السلمي: ١٣٤، وانظر: الطبقات الكبرى، الشعراني: ١/١٤٦، الكواكب الدرية، المناوي: ١/٣٧٨.

(٥) حقائق عن التصوف، عبد القادر عيسى: ٣٥٩.

(١) روح المعاني، الألوسي: ١٦/١٩.

«العلم اللدني؛ ما كان محكما على رسوله من غير ظن فيه ولا خلاف واقع، لكنه؛ مكاشفات الأنوار عن مكنون المغيبات. وذلك يقع للعبد إذا لزم جوارحه عن جميع المخالفات، وأفنى حركاته كل الإرادات، وكان شبحا بين يدي الحق بلا تمن ولا مراد»[١].

والصوفية يجعلون الأصل في العلم اللدني هو العلم الذي خُصّ به الخضر عليه السلام حيث قال تعالى في حقه: ﴿ وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْماً﴾ [الكهف٦٥].

ويُنسب إلى الجنيد:

«رضوان الله على أمير المؤمنين عليّ رضي الله عنه لولا أنه اشتغل بالحروب، لأفادنا من علمنا هذا معاني كثيرة. ذاك امرؤ أعطي علم اللدني، والعلم اللدني هو العلم الذي خص به الخضر عليه السلام، قال تعالى:﴿ وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْماً ﴾»[٢].

وقد أخطأ الصوفية وكل من ظن أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خصّ عليّاً رضي الله عنه بعلم، والصحيح أنه لم يخصه بعلم، وقد ظن بعض معاصريه ذلك، فسأله فنفى، فعن أبي جحيفة رضي الله عنهقال: «قلت لعلي رضي الله عنه: هل عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب الله؟ قال: والذي فلق الحبة وبرأ النسمة، ما أعلمه، إلا فهما يعطيه الله رجلا في القرآن، وما في هذه الصحيفة. قلت: وما في الصحيفة؟ قال: العقل، وفكاك الأسير، وأن لا يقتل مسلم بكافر»[٣].

فهذه الرواية تثبت عدم انطباق ما يسمونه بالعلم اللدني على الصحيفة التي كانت عند علي رضي الله عنه فلم يكن فيها إلا الأمور الثلاثة المذكورة.

وقد ذكر الإمام ابن القيم أن كل طائفة ادّعت أن علمها لدنياً، وبيّن أن العلم اللدني الحقيقي هو ما قام الدليل الصحيح عليه أنه جاء من عند الله تعالى على لسان رسله، وما عداه فلدني من لدن النفس منه بدا وإليه يعود[٤].

---

(١) حقائق التفسير،السلمي: ٤١٤/١، وانظر: روح المعاني، الألوسي: ٢٢/١٦.

(٢) اللمع، السراج: ١٧٩، وانظر: نشر المحاسن، اليافعي: ٣٩٢.

(٣) رواه البخاري: كتاب الجهاد والسير: باب فكاك الأسير (٢٨٨٢). وكرره برقم (٦٥٠٧) (٦٥١٧).

(٤) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم:٤٧٥/٢، ٤٣٢/٣.

ونقل عن الجنيد: ((لو أن العلم الذي أتكلم به من عندي لفني، ولكنه من حق بدا وإلى الحق يعود))[1] .وهو تأصيلٌ منه لكلامه.

والعلوم الكشفية عند الصوفية قد تتعلق بالله تعالى وذاته وصفاته وأفعاله، وقد تتعلق بالأمور الكونية الحسية الغائبة عن الإنسان والتي يمكنه مباشرتها بنفسه. ويطلق الصوفية على النوع الأول من المعارف بباطن الغيب، أما النوع الثاني فيدخل تحت ما يسمونه ظاهر الغيب وتدخل تحته الكرامات والفراسات[2].

أنواع الإلهام

١ـ المعرفة الخاصة بالله تعالى:

يذهب الجنيد إلى أن هذه المعرفة هبة ومنحة ربانية، وإن كان حاصل مذهبه أنها ضرورية، إلا أنها لا تكون إلا بعد كسب من العبد؛ هو عبور جميع المقامات والأحوال، يقول الجنيد:

((لا يبلغ العبد إلى حقيقة المعرفة، وصفاء التوحيد حتى يعبر الأحوال والمقامات))[3].

لأن العارف أصلاً لا يستحق أن يطلق عليه هذا الاسم إلا بعد أن يعبر جميع الأحوال والمقامات.

وقال الجنيد في معرفة الخواص، وهي معرفة التعرف: ((أن يعرفهم الله عز وجل نفسه، ويعرفهم الأشياء به، كما قال إبراهيم عليه السلام: ﴿ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ ﴾ [الأنعام٧٦]))[4].

ففي هذه المعرفة لا ينظر العارف إلى المخلوقات نظر استدلال؛ لأن المعرفة تفيض على قلبه فيضاً دون أدنى كسب منه.

وإنما وهب الله تعالى لأوليائه هذه المعرفة؛ لما وجد في قلوبهم من عظيم القدر والإجلال له تعالى، ولما فيها من التفكر في خلقه، وقد ذكر الجنيد فضل الله تعالى على أهل معرفته، فقال:

---

(١) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٦٣/١٠، وانظر: الكواكب الدرية، المناوي: ٣٨١/١.

(٢) انظر: روح المعاني، الألوسي: ٧٨/١٣.

(٣) اللمع، السراج: ٤٣٦

(٤) التعرف لمذهب التصوف، الكلاباذي: ٧٩.

((فنالوا]به عظيم المعرفة، بعظيم القدر والجلال والتذكر والتفكر في الخلق كيف خلقهم وأتقن صنعتهم...لكن عرفوه على دلالة أنهم لما نظروا في اختلاف الليل والنهار، ودوران هذا الفلك، وارتفاع هذا السقف بلا عمد، ومجاري هذه الأنهار والبحار، علموا أن لذلك صانعا ومدبرا، لا يعزب عنه مثقال ذرة من أعمال خلقه، فعبدوه بدلائله على نفسه، حتى كأنهم عاينوه، والله في دار جلاله عن رؤيته، ففي ذلك دليل؛ أنهم بعظيم قدره أعرف وأعلم؛ إذ هم له أجل وأهيب))[1].

والعارفون عبدوا الله تعالى وكأنهم معاينين له، قال الجنيد لما سئل عن قوله تعالى:﴿ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ ﴾:

((لا أحب من يغيب عن عياني وعن قلبي؛ وفي هذا دلالة أني؛ إنما أحب من يدوم لي النظر إليه،والعلم به، حتى يكون ذلك موجودا، غير مفقود. وكذلك رأينا أن أشد الأشياء على المحبين؛ أن يغيب عنهم من أحبوه، وأن يفقدوا شاهدهم))[2].

وقد فضّل الله تعالى بهذه المعرفة أهل خاصته؛ ومن اصطفاهم لمحبته. يقول الجنيد:

((الحمد لله الذي استخلص لنفسه صفوة من خلقه وخصهم بالعلم والمعرفة به))[3].

ويقول: ((فالمعرفة التي فضلت الخاصة على العامة؛ هي عظيم المعرفة في قلوبهم بعظيم القدر والإجلال والقدرة النافذة والعلم المحيط والجود والكرم والآلاء..فعظم في قلوبهم قدره وقدر جلالته وهيبته، ونفاذ قدرته، وأليم عذابه، وشدة بطشه، وجزيل ثوابه، وكرمه وجوده بجنته، وتحننه وكثرة أياديه ونعمه، وإحسانه ورأفته ورحمته..فلما عظمت المعرفة بذلك؛ عظم القادر في قلوبهم..فأجلوه وهابوه، وأحبوه واستحيوا منه، وخافوه ورجوه..فقاموا بحقه، واجتنبوا كل ما نهى عنه، وأعطوه المجهود من قلوبهم وأبدانهم؛ أزعجهم على ذلك ما استقر في قلوبهم من عظيم المعرفة بعظيم قدره، وقدر ثوابه وعقابه..فهم أهل الخاصة من أوليائه فلذلك قيل:فلان بالله عارف، وفلان بالله عالم!! لما رأوه مجلا هائبا راهبا راجيا طالبا مشتاقا ورعا متقيا باكيا حزينا خاضعا متذللا..فلما ظهرت منهم هذه الأخلاق؛ عرف المسلمون أنهم بالله أعرف وأعلم من

---

(١) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٥٩/١٠.

(٢) المرجع السابق: ٢٦٥/١٠.

(٣) المرجع نفسه: ٢٧٩/١٠.

عوام المسلمين، وكذلك وصفهم الله فقال:﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر٢٨].
وقال داود عليه السلام: "إلهي ما علم من لم يخشك"»[1].

ويمكن اختصار كلام الجنيد في النقاط التالية:

- أن تفضيل العارفين وتميزهم بمعرفة الله تعالى كان لعظم معرفتهم بصفاته؛ فالقدرة النافذة، والعلم المحيط والجود، والكرم، وشدة البطش، وجزيل الثواب؛ عظّم في قلوبهم قدر الله تعالى فنشأ عن هذا التعظيم العبادات القلبية؛ من تذلل وانكسار، وهيبة ومحبة ورجاء وحياء.

- أن قيامهم بحق الله تعالى كان نتيجة وثمرة لما قام في قلوبهم من أعمال. فقوة المعرفة داعية إلى زيادة الأعمال الظاهرة، لا نقصها فضلاً عن إسقاطها.

- أن العامة يميزون العلماء العارفين بملاحظة قيامهم بحق الله تعالى.

حقيقة المعرفة:

ينظر الصوفية إلى هذه المعرفة على أنها سر من الأسرار التي استأثر الله تعالى بعلمه، ثم أودعها لخاصة خلقه، يقول الجنيد:

«أسأل المنان بفضله وطوله أن يجعلنا وإياك من الأمناء على سره»[2].

ويقول: «بدت لك عجائب ما في الغيوب من أنبائها، وكشفت لك عن حقائق ما تكن من أكنانها، وأوضحت لك سر غرائب إخفائها»[3].

ويُنسب إليه: «كشف لك عن حقيقة ما به بداك، وآثرك بما استأثر به عمن سواك»[4].

ويُنسب إليه أيضاً: «لله ضنائن من خلقه أودع قلوبهم المصون من سره، وكشف لهم من عظيم أثرهم به من أمره، فهم بما استودعهم من ذلك حافظون»[5].

---

(١) المرجع نفسه: ١٠/ ٢٥٩.

(٢) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/ ٢٨٠.

(٣) اللمع، السراج: ٣١٤.

(٤) من رسالة إلى بعض إخوانه في: تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٣٠٧.

(٥) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٦١/١٠.

ويقول:«وأقبل بمن تفرد به عليه، وآوى بمن استأثر بمكنون سره إليه»[1].

وهذا السر عند الصوفية لا ينبغي البوح به لعامة الناس؛ لأنه لو جاز ذلك لما خص الله تعالى به بعض خلقه، فإنه لا يعجزه نشر ذلك في عامة خلقه، وهذا هو العلم الذي حرص الصوفية على كتمانه عن العامة، ويقولون: لو أذعناه بين العامة لاتُهم الصحابة والتابعون بالزندقة بهتاناً وظلماً، ونحن نخفيه منعاً من ذلك[2].

وذكروا مواقفاً للجنيد في ذلك، ومنها:

أنه كان "لا يتكلم قط في علم التوحيد إلا في مقر بيته بعد أن يغلق أبواب داره ويأخذ مفاتيحها تحت وركه، ويقول: أتحبون أن يُكذّب أولياء الله تعالى وخاصته، ويرمونهم بالزندقة والكفر، وكان سبب فعله ذلك تكلمهم فيه"[3].

وأنه كان ينشد:

سأكتم من علمي به ما أصونه ... وأبذل منه ما أرى الحق يبذل

وأعطي عباد الله منه حقوقهم ... وأمنع منه ما أرى المنع أفضل

ألا إن للرحمن سراً يسره ... إلى أهله في السرّ والستر أجمل[4]

وأنه كان يقول:"لا تفش سرّ الله تعالى بين المحجوبين"، ويقول:«لا ينبغي للفقير قراءة كتب التوحيد الخاص إلا بين المصدقين لأهل الطريق أو المسَّلمين لهم، وإلا يُخاف حصول المقت لمن كذبهم»[5].

وأنه أوصى بعض أصحابه بضبط لسانه، ومخاطبة الناس بما يفهمون، فقال:

---

(١) رسالته إلى يوسف الرازي في: تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٩٤.

(٢) انظر: نفحات الأنس، الجامي:١/١٩.

(٣) الطبقات الكبرى، الشعراني:١/٢٠.

(٤) قوت القلوب، أبو طالب المكي:٢/١٠٧٤-١٠٧٥، إحياء علوم الدين، الغزالي:٥/٥٥.

(٥) الطبقات الكبرى، الشعراني:١/٢٠.

«عليك – رحمك الله – بضبط لسانك، ومعرفة أهل زمانك، وخاطب الناس بما يعرفون، ودعهم مما لا يعرفون؛ فقلّ من جهل شيئاً إلا عاداه...واخرج على الخلق من حالك بأحوالهم، وخاطبهم من قلبك على حسب مواضعهم؛ فذلك أبلغ لك ولهم»[1].

ولمـّا صرح الشبلي ببعض العبارات، وكتبها إلى الجنيد، واصفاً الحال التي اعتلته والانبهار الذي أصابه من عظم ما نزل به؛ لامه الجنيد، وكتب له بعد تردد:

«أبا بكر، الله الله في الخلق، كنّا نأخذ الكلمة فننقشها، ونقرظها، ونتكلم بها في السراديب، وقد جئت أنت فخلعت العذار، بينك وبين أكابر الخلق ألف طبقة، في أول طبقة يذهب ما وصفت»[2].

وكان يقول:"أنا تكلمت بهذا العلم في السراديب والبيوت خفية، ولما ظهر الشبلي تكلم بهذا العلم على المنابر، وأظهره بين الخلائق"[3].

أمّا لم جعل الجنيدُ الشبلي بعيداً عن طبقة أكابر القوم؟

فهذا لأن الشبلي لما لم يتماسك أمام الواردات التي نزلت به، فوصف نفسه بمن غُلب على عقله [4]، حتى ظهر عليه فقد العقل فعلاً؛ فأُدخل لأجله المارستان، وهذا حال المبتدئ الذي لم يثبته الله أمام هذه الواردات. أما أكابر القوم فهم الذين يثبتون ولا يفقدون عقولهم، ولكنهم مع ذلك يكتمون ما حلّ بهم ولا يبوحون بسره لغير أهله، يقول الجنيد:

«وذلك سرٌ تضلّ العقول عن الإشارة إليه، وتنقطع الفهوم عن شيء من الورود عليه.. هيهات، هيهات، طمست عن ذلك أطواق كوامل العلماء، وضلت عنه مقاليد أكابر الفهماء..»[5].

ويقول وهو يصف حال الابتداء والذهول بنزول واردات العلم الغيبي، ثم حال التمكين الذي هو منحة إلهية:

---

(١) من رسالته إلى أبي بكر الكسائي في: اللمع، السراج:٣١٢.

(٢) اللمع، السراج: ٣٠٦.

(٣) نفحات الأنس، الجامي:٤٧/١، وانظر: التعرف، الكلاباذي:١٠٨.

(٤) انظر: اللمع، السراج: ٣٠٥.

(٥) من رسالته إلى عمرو بن عثمان، في: تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٧٤.

«..فكانت أوائل أقدامهم (كبراء أهل المودة المصطفين للخلة) المجرّدة لديه، الموضوعة على مناهج الورود عليه، النزوع عما دونه إليه، فسبقت إليه به كل سابق، وسمت إليه وحده عن سنيات المطالب، على أنوار فواتح البذل، تخرّ (الأنوار) عليهم خريراً، وتدرّ بمنائح الأفضال عليهم دروراً، بكسب غيث هاطل منهمل، ومدرار غلف بغرائب البرّ متصل، يذهل ببوادي وروده عقول من لاحظه به، ويبهر بأوائل شهوده من أراد له.. فإلى أين؟ وبماذا يتخطى ذلك قلوب المكرمين به، وكيف؟ وأنى تتحاماه عقول المصادفين له؟ وذلك لا يكون بفعل مكوَّن وإن كان مكرماً، ولا ينفذ عنه بتخطّيه سرّ وليّ وإن كان ممكناً، ولن يحمل ذلك عن أهل مجالسه وأنسه إلا الحامل بقوته وقدرته حملة عرشه، فهو ولي المحاماة عمن اصطنعه لنفسه»[1].

فذكر أن منائح أفضال الله تعالى على من داست أقدامهم طريق الورود إليه تتتابع، ولن تتحمل عقولهم ما يصادفونه من الواردات؛ إلا أن يتكرم الله تعالى بفضله عليهم ويمكنهم من تحمل ماورد عليهم كما مكّن حملة عرشه من حمل عرشه بقوته وقدرته.

ويقول: «أيدك في عظيم تلك المواطن، وقريب تلك الأماكن، بالقوة والتمكين والهدوء والدعة والتسكين؛ لئلا تقوى عليك البداءة الواردة، والأنباء الغريبة القاصدة، فيلزمك لقوة ذلك عليك في ابتداء خلوصه، إبهات الذهل لما لم يجد لما لا يقال منه محتمل، فكيف يُحتمل ذلك، أو تقف العقول بضبط ما هنالك، إن لم يمسكها بالكلاية ويكنف سرائرها بالرعاية...»[2].

فذكر أن ابتداء الواردات على القلب بأنباء الغيب إذا كثرت وتتابعت وقويت أصابت العقول بالذهول، ولولا رعاية الله تعالى لسرائر عباده وتأييده لهم لما تحملوا ذلك.

ويقول: «.. وهناك ضلت مقاليد الفهماء، ووقفت علوم العلماء، وانتهت إليه غايات حكمة الحكماء، وهذه غاية لما هذا نعته وسنا ذروه، وانتهت الصفة إلى صفته...»[3].

لذلك كانوا يصفون الجنيد بأنه كان متمكناً، وما كان له بوح[4].

---

(١) من رسالته إلى يوسف الرازي: المرجع السابق: ٢٩٣ – ٢٩٤.

(٢) من رسالته إلى بعض إخوانه: المرجع نفسه: ٣٠٧.

(٣) من رسالته إلى بعض إخوانه في: المرجع نفسه: ٣٠٨.

(٤) انظر: نفحات الأنس، الجامي: ٨٦/١.

من العجيب أن الجنيد وغيره من شيوخ الصوفية، عندما تكلموا عن حقيقة المعرفة ذكروا أموراً تدل على نقصانها، كالجهل والعجز والحيرة و الرجوع إلى البداية!! مع أن المفترض ألا يصل إليها إلا من عبر جميع الأحوال والمقامات، وأشار إليه العامة على أنه عارف كامل!!

فكيف يكون عارفاً وحقيقة معرفته جهل وعجز وحيرة؟!

يقول الجنيد:

((إذا تناهت عقول العقلاء في التوحيد تناهت إلى الحيرة))[1].

ويقول: ((أشرف كلمة في التوحيد: ما قاله أبو بكر الصديقﷺ: سبحان من لم يجعل لخلقه سبيلاً إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته))[2].

وسئل عن النهاية فقال: ((هي الرجوع إلى البداية))[3].

وقال: ((المعرفة وجود جهلك عند قيام علمه، قيل له: زدنا. قال: هو العارف وهو المعروف))[4].

وسئل: ((هل عاينت أو شاهدت؟ قال: لو عاينت تزندقت. ولو شاهدت تحيرت، ولكن حيرة في تيه وتيه في حيرة))[5].

وسئل عن المعرفة، فقال:((أن تعلم أن ما تصور في قلبك فالحق بخلافه، فيالها حيرة، لا له حظ من أحد، ولا لأحد منه حظ، وإنما وجود يتردد في العدم، لا تتهيأ العبارة عنه، لأن المخلوق مسبوق، والمسبوق غير محيط بالسابق))[6].

---

(١) الرسالة القشيرية، القشيري:٢٩٩، وانظر: حلية الأولياء، أبو نعيم:١٠/٢٦٧-٢٦٨.

(٢) الرسالةالقشيرية، القشيري:٣٠٠، وانظر: اللمع، السراج:١٧٢، كشف المحجوب، الهجويري:٣٣٥.

(٣) عوارف المعارف، السهروردي:٢/٩٢٥.

(٤) التعرف، الكلاباذي: ٤٣.

(٥) حلية الاولياء، أبو نعيم: ١٠/٢٧٤.

(٦) التعرف، الكلاباذي: ١٥٨.

وسئل عن المعرفة فقال: ((هي تردد السر بين بين تعظيم الحق عن الإحاطة وإجلاله عن الدرك))[1].

وقال: ((من لم يعاين صفات الله أجمع دقائقه ولطائفه لم يوحد الله ولم يعرفه، فالطريق من داخل المعرفة))[2].

وقبل الحكم على ظاهر كلام الجنيد، لابدّ من الرجوع إلى أصل المعرفة، فإن معرفة الشيء تتعلق بذاته، وهي حضور صورته ومثاله العلمي في النفس، وهو ما يشبه التصور؛ لذا تتطلب علماً بعين الشيء مفصلاً، وإحاطة به كما هو[3].

ويعرفها الصوفية بأنها: ((الإحاطة بعين الحقيقة بالحقيقة على ماهي عليه))[4].

والعارف عندهم هو: ((من أشهده الله ذاته وصفاته وأسمائه وأفعاله، فالمعرفة حال تحدث من شهوده))[5].

ومما لا شك فيه أن معرفة الله تعالى باستصحاب الحدّ السابق للمعرفة؛ وهو الإحاطة به كما هو، غير ممكنة بل مستحيلة، فمهما عرف العبد من صفات الله تعالى وأفعاله، فلن يصل إلى تصور صحيح لكيفية هذه الصفات، فضلاً عن تصور متعلقها "الذات"، فالله تعالى أعظم من أن يُدرك أو يُحاط به علماً، قال تعالى:﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً ﴾ [طه:١١٠].

وفي ضوء هذا يُقبل قول الجنيد بأن المعرفة هي: تردد السر بين تعظيم الحق عن الإحاطة، وإجلاله عن الدرك، وقوله "لو عاينت تزندقت..."، وقوله:"ما تصور في قلبك فالحق بخلافه..."، "فكل ما خطر بقلب أو وهم فالله عز وجل بخلافه لا شبيه له ولا نظير ولاعدل ولا

---

(١) المرجع السابق: ١٥٨.

(٢) السر في أنفاس الصوفية: تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٣٥١.

(٣) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم: ٣/ ٣٣٦.

(٤) معجم اصطلاحات الصوفية، الكاشاني: ٣٦٣.

(٥) المرجع السابق:١٢٤.

ظهير"[1]، ولأن كل ما خطر بالبال وهجس في الضمير وتصور، فالله تعالى هو الذي خلقه، وهو منزه عن مشابهة خلقه[2].

ولأن الجنيد يبني معرفة الله تعالى على معرفة صفاته، فإنه يعتقد بأن العقل إذا عجز عن معرفة كيفية الصفات، فإنه عاجز عن معرفة الله، وعلى هذا فالمعرفة غير متحققة. أما قوله " هو العارف وهو المعروف"، فهو كقوله:"لا يعرف الله إلا الله تعالى"[3]. بناءً على أصل المعرفة الذي ذُكر سابقاً.

ولعل السالك الجاهل من الصوفية يسمع عن مرتبة الإحسان، فيظن أن العبد فيها يمكن أن يعرف الله تعالى عن طريق المعاينة، فيطمع في هذه المعاينة، ويجعلها الغاية من سلوكه، فإذا غلب على ظنه أنه قد وصل، ولم تحصل له الرؤية، علم أن المعرفة التي يسعى إليها مستحيلة.

و أما قول الجنيد: ((من لم يعاين صفات الله أجمع دقائقه ولطائفه لم يوحد الله ولم يعرفه.)). فهو يحتمل أحد أمرين:

أحدهما: أن المقصود بمعاينة الصفات معاينة آثارها في المخلوقات، حتى ينشأ عنها تعظيم قدر الرب في القلب، وبه تعظم المعرفة، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

الثاني: أن يكون يقصد بالمعاينة المعاينة البصرية للصفات، وهذا يلزم منه معاينة متعلقها أي الذات، فيكون معنى الكلام: إن كل من لم يعاين ذات الله تعالى، لم يوحده ولم يعرفه، ويؤيده قوله"لا أحب من يغيب عن عياني وعن قلبي..."، فإن أراد الجنيد هذا المعنى فهو باطل، ويدل على زندقته.

بيد أن هناك أقوال له تبين أنه على خلاف ذلك؛ فهو يعتقد أن ادعاء رؤية الله تعالى بالعيان زندقة، بخلاف ادعاء مشاهدته القلبية، فإنه لا يرفضها، ولكنه يرفض اعتقاد مطابقتها للحقيقة مهما وصل العبد في المعرفة[4].

---

(١) تحريم النظر في كتب الكلام، المقدسي: ٥٩.

(٢) انظر: إلجام العوام عن علم الكلام، الغزالي:٤١.

(٣) المقصد الأسنى، الغزالي: ٢٢.

(٤) راجع: ص٢٠١.

وتقع الحيرة من استحالة تصور القلوب لذات الله تعالى، وهذا من عظمته، فمهما شاهد العبد في قلبه، وتصور أن ما شاهده هو الله تعالى، فالله تعالى مخالف له، والتصور الصحيح الكامل لذاته تعالى لم يحظ به أحد من الخلق، بل لم يحظ أحد من العارفين بجزء من التصور الصحيح، فالله سبحانه له صورة حقيقية موجودة، ولكن لا وجود لها في قلوب العارفين بل هي معدومة، فالقلوب عاجزة تماماً عن تصور ذاته، فهي أمام هذه المعرفة تعترف بجهلها تماماً، فالحق ألا تنسب إليها المعرفة لأنها لم تعرف، ولا يعرف ذاته إلا هو، فهو العارف وهو المعروف، وما عرف الله غير الله.

يقول الجامي: «أي كلما يزيد في القرب وتظهر آثار عظمته تعالى يزيد في حصول العلم بجهله، ويزيد بكمال المعرفة حيرة على حيرة، ويخرج من العارف بلا اختيار: رب زدني فيك تحيراً»[1].

وبهذا يتبين أن حيرة الجنيد ليست في وجود ذات الله تعالى؛ لأن الحيرة في الوجود كفر وإلحاد[2]، ولأن الجنيد يؤمن بوجود الله،ويوجب إثبات ذلك بالدليل[3]، وحيرته ليست حيرة في وحدة الوجود؛ بحيث يدرك الحق في الخلق ويدرك الخلق في الحق[4]؛ لأن الجنيد يؤكد أن التوحيد هو إفراد القديم عن الحدث، فلابدّ من التمييز واعتقاد مباينة الخالق للمخلوق.

ولكن حيرته حيرة «في متاهات التوحيد؛ فيضل فهمه، ويخنس عقله في عظم قدرة الله تعالى، وهيبته وجلاله»[5]، أي حيرة من عظمة الله تعالى وإجلاله، كما قال:

«تردد السر بين تعظيم الله عن الإحاطة وإجلاله عن الدرك».

وقال: «وكيف تحيط المعرفة بمن لا تلحقه الفكرة ولا تحيط به العقول ولا تتوهمه الأذهان ولا تكيفه الرؤية وأعلم خلقه به أشدهم إقرارا بالعجز عن إدراك عظمته أو تكشف ذاته لمعرفتهم

---

(١) انظر: نفحات الأنس، الجامي: ١٣/١.

(٢) انظر:كشف المحجوب، الهجويري: ٣٢٨.

(٣) راجع: معرفة الله تعالى ص١٥٩.

(٤) انظر: المعجم الصوفي، محمود عبد الرزاق: ٦١٢/٢

(٥) المرجع السابق: ٦١١/٢

بعجزهم عن إدراك من لا شيء مثله إذ هو القديم وما سواه محدث وإذ هو الأزلي وغيره المبدأ»[1].

وتتفق أقوال معظم شيوخ الصوفية مع أقوال الجنيد السابقة[2]. يقول الغزالي: «ولأجل كون العجز والقصور ضرورياً في آخر الأمر بالإضافة إلى منتهى الحال، قال سيد الصديقين: العجز عن درك الإدراك إدراك. فأوائل حقائق هذه المعاني بالإضافة إلى عوام الخلق كأواخرها بالإضافة إلى خواص الخلق، فكيف لا يجب عليهم الاعتراف بالعجز»[3].

وإذا حملنا كلمة "الحيرة" التي صدرت من الصوفية محملاً حسناً فهي على أحد معنيين:

إما بمعنى الانبهار والدهشة من عظمة الله تعالى على افتراض حصول العلم.

أو بمعنى الجهل بالمعلوم، وعدم حصول العلم أصلاً، والاعتراف بالعجز عن الوصول إليه.

فكأن الصوفية لم يقتنعوا بما يُقال نظرياً من أن الإنسان عاجز عن معرفة ذات الله تعالى، فأرادوا أن يتأكدوا بأنفسهم من ذلك، فخاضوا تجربة في محاولة للحصول على هذه المعرفة، فخرجوا منها بأنها مستحيلة[4].

وقد وجّه الهجويري مراد المشايخ من الحيرة فقال: هو ما قاله ﷺ:(لا أحصي ثناء عليك، ولو حرصت)[5].

وقال شيخ الإسلام عن قول بعض الصوفية "أعرف الناس بالله أشدهم فيه تحيرا":«أي أطلبهم لزيادة العلم والمعرفة فان كثرة علمه ومعرفته توجب له الشعور بأمور لم يعرفها بعد بل هو حائر فيها طالب لمعرفتها والعلم بها ولا ريب أن أعلم الخلق بالله قد قال:(لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك)، والخلق ما أوتوا من العلم إلا قليلا»[6].

---

(١) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٢٥٨.

(٢) انظر: اللمع، السراج:٥٦، التعرف، الكلاباذي:٩٨، الرسالة القشيرية، القشيري:٣٠٠، كشف المحجوب، الهجويري: ٣٢٦-٣٣٠.

(٣) إلجام العوام عن علم الكلام، أبو حامد الغزالي: ٣٩-٤٠.

(٤) أضواء على التصوف، طلعت غنام: ١٤٢-١٤٣.

(٥) جزء من حديث رواه مسلم في كتاب الصلاة: باب ما يقال في الركوع والسجود(٤٨٦).

(٦) مجموع الفتاوى: ١١/ ٣٩١.

ووجّه أيضاً شيخ الإسلام قول الجنيد "انتهى عقل العقلاء إلى الحيرة" على افتراض صحة نسبته إليه، فقال:

«فان كان قد قال هذا، فأراد عدم العلم بما لم يصل إليه، لم يرد بذلك أن الأنبياء والأولياء لم يحصل لهم يقين ومعرفة وهدى وعلم، فإن الجنيد أجل من أن يريد هذا، وهذا الكلام مردود على من قاله، لكن إذا قيل أن أهل المعرفة مهما حصلوا من المعرفة واليقين والهدى فهناك أمور لم يصلوا إليها فهذا صحيح، كما في الحديث الذي رواه الإمام أحمد في المسند وأبو حاتم في صحيحة:(اللهم إني أسألك بكل اسم هو لك؛ سميت به نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو علمته أحدا من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك، أن تجعل القرآن ربيع قلبي...) فقد أخبر أن لله أسماء استأثر بها في علم الغيب عنده وهذه لا يعلمها ملك ولا بشر، فإذا أراد المريد أن عقول العقلاء لم تصل إلى معرفة مثل هذه الأمور فهذا صحيح»(1).

وأما إذا أراد الجنيد وغيره «أن العقلاء ليس عندهم علم ولا يقين بل حيرة وريب فهذا باطل قطعا»(2).

وإذا أُخذ اللفظ على ظاهره فإنه لا يدل إلا على هذا، وقد ذم الله تعالى الحيرة في الجملة، ولم يمدحها؛ لأنها من جنس الجهل والضلال، فقال تعالى: ﴿ قُلْ أَنَدْعُو مِن دُونِ اللّهِ مَا لاَ يَنفَعُنَا وَلاَ يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى ائْتِنَا قُلْ إِنَّ هُدَى اللّهِ هُوَ الْهُدَىَ..﴾ [الأنعام:71]. ولم يمدحها أحد من أهل العلم والإيمان(3).

ووجّه أيضاً شيخ الإسلام نقداً لمن قال:"أن ما تصور في الأذهان فالحق بخلافه"، فقال:

«هذا كلام مجمل ومعناه الصحيح: أن حقيقة الرب لا يتصورها العبد، من تصور شيئا اعتقد أنه حقيقة الرب فالله بخلاف ذلك. والمعنى الباطل أن يقال: كلما تصوره العبد وعقله فهو مخالف للحق. فليس الأمر كذلك»(4).

---

(1) مجموع الفتاوى: 11 / 392.

(2) المرجع السابق: 11 / 392.

(3) انظر: المرجع نفسه: 5/ 178، 11/385.

(4) الاستقامة: 137.

والظاهر من كلام الجنيد أنه أراد المعنى الأول؛ إذ أنه ينزه الله تعالى عن أن يحيط به مخلوق، فيقول:"هو تردد السر بين تعظيم الحق عن الإحاطة...".

ولا يمكن أن يكون المعنى الثاني مراداً الجنيد؛ لأن القول به يجعل تصور الرب في القلب ممكناً؛ فتصور ضدّ ما يتصوره القلب ليس مستحيلاً، فالجنيد يذهب إلى أن المشاهدة القلبية ليست على حقيقتها أصلاً، أو أن في هذا القول تعطيل لصفات الرب بالجمع بين النقيضين، فلو أن القلب تصور الرب داخل العالم فهو بخلافه، أي هو خارج العالم، ثم لو تصوره خارج العالم فهو بخلافه، أي داخل العالم، فيكون ليس داخل العالم ولا خارجه..وهكذا، وهذا قول غلاة المعطلة، وهو قول باطل.

أما لفظ العجز والجهل فقد رأى بعض الصوفية[1]أنه العلم والإيمان، فقال:

«وأعلم! بأن أهل العلم بالله، وبما جاءت به أنبياؤه ورسله، يرون الجهل بما لم يخبر به عن نفسه علما، والعجز عن ما لم يدع إليه إيمانا، وأنهم إنما ينتهون من وصفه بصفاته وأسمائه إلى حيث انتهى في كتابه على لسان نبيه»[2].

فلعل المبالغة في تأكيد هذا المعنى هو الذي جرّ الصوفية إلى القول بأن نهاية العلم هو الجهل.

وفي الجملة فإن الجهل والعجز لا يمتدحان، بل يذمان، وصاحبهما ناقص ولا يجوز أن يوصف بالكمال.

ولا شك أن شيوخ الصوفية أغربوا في مصطلحاتهم، واستخدموا المجمل الذي يحتمل الحق والباطل، وهذا خطأ منهم، وعلى افتراض أنهم لم يقصدوا إلا المعنى الحسن، فهذا من الخطأ الذي ينبغي ألا يوافقوا عليه، لأنه المقدمة والباب الذي يمكن أن يستند إليه كل من ساء قصده وانحرف عن الجادة.

٢ـالكشف الحسي:

ويدخل تحت باب الإلهام، الكشف عن المغيبات في حياة البشر، سواءً كانت المتعلقة بخواطر الآخرين أو غيرها، وحُكي عن الجنيد من ذلك قصصاً:

---

(١) هو محمد بن خفيف، من أصحاب الجنيد.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ٥/ ٥٧.

فقال خير النساج: «كنت جالسا يوما في بيتي، فخطر لي خاطر؛ أن أبا القاسم الجنيد بالباب، اخرج إليه. فنفيت ذلك عن قلبي وقلت وسوسة، فوقع لي خاطر ثان، فنفيته، فوقع خاطر ثالث، فعلمت أنه حق وليس بوسوسة، ففتحت الباب، فإذا أنا بالجنيد قائم، فسلم علي، وقال: يا خير! ألا خرجت مع الخاطر الأول»[1].

فكلام الجنيد يدل على معرفته بدقة بما خطر في نفس خير، بل وبعدد المرات!!

و«قال أبو عمرو بن علوان: خرجت يوما إلى سوق الرحبة في حاجة، فوقعت عيني على امرأة مسفرة من غير تعمد، فألححت بالنظر، فاسترجعت، واستغفرت الله، وعدت إلى منزلي، فقالت لي عجوز: يا سيدي مالي أرى وجهك أسود. فأخذت المرآة، فنظرت؛ فإذا وجهي أسود!! فرجعت إلى سرى أنظر من أين دهيت؟! فذكرت النظرة، فانفردت في موضع أستغفر الله، وأسأله الإقالة أربعين يوما، فخطر في قلبي؛ أن زر شيخك الجنيد. فانحدرت إلى بغداد فلما جئت الحجرة التي هو فيها طرقت الباب، فقال لي: ادخل يا أبا عمرو، تذنب في الرحبة، ونستغفر لك ببغداد»[2].

فلم تكن المسافات تحول بين معرفة الجنيد بخاطرة أبي عمرو السيئة، وتجعله يستغفر له وهو ببغداد، بل وجعلته يعلم بقدومه، والسبب في ذلك!!

وقال أبو عبد الله بن خفيف[3]: «دخلت بغداد قاصداً إلى الحج وفي رأسي نخوة الصوفية، ولم آكل الخبز أربعين يوماً، ولم أدخل على الجنيد، وخرجت ولم أشرب الماء إلى زُبالة، وكنت على طهارتي، فرأيت ظبياً على رأس البئر وهو يشرب، وكنت عطشان، فلما دنوت من البئر ولى الظبي، وإذا الماء في أسفله.. فمشيت وقلت: يا سيدي، مالي محل هذا الظبي؟! فسمعت من خلفي: جربناك فما صبرت!! ارجع وخذ الماء. فرجعت، فإذا البئر ملئى ماء، فملأت ركوتي وكنت أشرب منه وأتطهر إلى المدينة، ولم ينفد الماء. ولما استقيت سمعت هاتفاً يقول: إن الظبي جاء بلا ركوة، ولا حبل، وأنت جئت مع الركوة والحبل!!

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى، السبكي: ٢/ ٢٦١، وانظر: الرسالة القشيرية، القشيري: ٢٤٠.

(٢) طبقات الشافعية الكبرى، السبكي: ٢/ ٢٦١ -٢٦٢.

(٣) محمد بن الخفيف بن أسفكشاد الضبي الشيرازي، أبو عبد الله، كان شيخ المشايخ في وقته، صحب رويماً والجريري والكتاني ويوسف الرازي وغيرهم، ولد سنة ٢٧٦هـ، ومات سنة ٣٧١هـ. انظر: الرسالة القشيرية، القشيري: ٤٢٠، نفحات الأنس، الجامي: ١/ ٣٤٥.

فلما رجعت من الحج دخلت الجامع، فلما وقع بصر الجنيد عليّ قال: لو صبرت لنبع الماء من تحت رجلك، لو صبرت صبر ساعة!»[1].

وحكي أنه«كان لسري تلميذة، ولها ولد عند المعلم، فبعث به المعلم إلى الرحا، فنزل الصبي في الماء فغرق، فأعلم المعلم سرياً بذلك، فقال السري: قوموا بنا إلى أمه. فمضوا إليها، وتكلم السري عليها في علم الصبر، ثم تكلم في علم الرضا. فقالت: يا أستاذ، وأي شيء تريد بهذا؟ فقال لها: إن ابنك قد غرق. فقالت: ابني؟! فقال: نعم. فقالت: إن الله عز وجل ما فعل هذا. ثم عاد السري في كلامه في الصبر والرضا، فقالت: قوموا بنا. فقاموا معها حتى انتهوا إلى النهر، فقالت: أين غرق؟ فقالوا: ههنا. فصاحت به: ابني محمد. فأجابها: لبيك يا أماه. فنزلت وأخذت بيده، فمضت به إلى منزلها!!

فالتفت السري إلى الجنيد، وقال: أي شيء هذا؟ قال الجنيد: أقول؟ قال: قل. قال: إن المرأة مراعية لما لله عز وجل عليها، وحكم من كان مراعياً لما لله عز وجل عليه ألاّ يحدث عليه حادثة حتى يعلمه بذلك، فلما لم تكن حادثة لم يعلمها بذلك، فأنكرت، فقالت: إن ربي عز وجل ما فعل هذا!!»[2].

ويكفي للشك في صحة هذه القصة انفراد متأخر في نقلها بدون إسناد!!

ويعتقد الجنيد وغيره من الصوفية بأن العلوم الواردة عليهم حق؛ لا يجوز انتقادها أو الإنكار على أهلها، يقول الجنيد:

«قد كنت أجالس قوماً سنين يتحاورون في علوم لا أفهمها، ولا أدري ما هي وما بليت بالإنكار قط، كنت أتقبلها، وأحبها من غير أن أعرفها»[3].

كما يرى الجنيد أنه لابدّ لمن لا يعرف أن يسلِّم، ويسقط الميزان بعلمه عن أقوال وأحوال الصوفية، ومن انتقدهم كان محروماً[4].

---

(١) نتائج الأفكار، العروسي: ٣١٨/٤-٣١٩، وانظر: روض الرياحين، اليافعي:١٠٢.

(٢) روض الرياحين، اليافعي: ٨٠.

(٣) قوت القلوب، أبو طالب المكي: ٤٤٨/١.

(٤) انظر: إيقاظ الهمم، ابن عجيبة: ٣٤٧.

يقول الجنيد: ((التصديق بعلمنا هذا ولاية، وإذا فاتتك المنة في نفسك، فلا تفتك أن تصدق بها في غيرك، فإن لم يصبها وابل فطلّ))[1].

وكان يقول:"من قعد مع هؤلاء القوم وخالفهم في شيء مما يتحققون به نزع الله تعالى منه نور الإيمان"[2].

قال الشعراني: ((ومراده نور الإيمان بذلك الكلام الذي خالفهم فيه، لا نور سائر أنواع الإيمان، كالإيمان بالله وملائكته...وإنما نهى القوم عن المنازعة؛ لأن علومهم مواجيد لا نقل فيها ومن كان يخبر عما يعاين ويشاهد لا يجوز للسامع منازعته فيما أتى به، بل يجب عليه التصديق به إن كان مريداً، والتسليم له إن كان أجنبياً، فإن علوم القوم لا تقبل المنازعة؛ لأنها وراثة نبوية))[3].

وكأنهم يرون أن اعتراض موسى عليه السلام على الخضر عليه السلام؛ كان سبباً في حرمانه من علم الخضر اللدني الذي اختص به دون موسى عليه السلام.

---

(1) الكواكب الدرية، المناوي: ٣٧٩/١.

(2) اليواقيت والجواهر، الشعراني: ١٨/١.

(3) انظر: اليواقيت والجواهر، الشعراني: ١٨/١.

المبحث الثالث: الجنيد ومصادر التلقي

يعظم الجنيد من شأن علم التصوف؛ والسبب في ذلك: هو اعتقاده كباقي الصوفية بإلهية هذا العلم، فتكلمهم فيه بإلهام من الله تعالى، لا من عند أنفسهم، يقول الجنيد:

«لو أن العلم الذي أتكلم به من عندي لفني، ولكنه من حق بدا وإلى الحق يعود وربما رفع في قلبي أن زعيم القوم أرذلهم»(١).

وقيل: «لما صنف عبد الله بن سعيد بن كلاب كتابه الذي رد فيه على جميع المذاهب، سأل عن شيخ الصوفية، فقيل له: الجنيد، فسأله عن حقيقة مذهبه، فقال: مذهبنا إفراد القدم عن الحدث، وهجران الإخوان والأوطان، ونسيان ما يكون وما كان. فقال ابن كلاب: هذا كلام لا يمكن فيه المناظرة. ثم حضر مجلس الجنيد، فسأله عن التوحيد، فأجابه بعبارة مشتملة على المعارف، ثم قال: أعد عليّ، لا بتلك العبارة، ثم استعاده الثالثة، فأعاده بعبارة أخرى، فقال: أمله عليّ. فقال: لو كنت أجرده كنت أمليه. فاعترف بفضله»(٢).

وأهم المصادر التي يعتمد عليها الصوفية في تحصيل علومهم:

١- الكتاب والسنة:

فقد كان يقول: «علمنا مضبوط بالكتاب والسنة، من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث ولم يتفقه لا يقتدى به»(٣).

أو يقول: «علمنا هذا مشبك بحديث رسول الله ﷺ»(٤).

وتعتبر هذه المصادر يقينية عند الجنيد بخلاف غيرها، وتُعرض المصادر الأخرى عليها، فإن وافقتها وإلا لم يقبلها كما يقول، فيقول:

---

(١) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٦٣/١٠.

(٢) شذرات الذهب، ابن العماد: ٢٢٩/٢، وانظر: نشر المحاسن، اليافعي: ٣٩٤، الكواكب الدرية، المناوي: ٣٨٧/١، وراجع: ص٦٩ هامش٥.

(٣) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٥٥/١٠.

(٤) تاريخ بغداد، البغدادي: ٢٤٣/٧، وانظر: اللمع، السراج: ١٤٤، الرسالة القشيرية، القشيري: ٤٣١، عوارف المعارف، السهروردي: ٨٥/١.

«إن النكتة لتقع لي في قلبي من جهة الكشف، فلا أقبلها إلا بشاهدي عدل: الكتاب والسنة»[1].

وقد اعتبره بعضهم بسبب هذه الأقوال وأمثالها«أول من نادى صراحة بالتمسك بالكتاب والسنة، وإتباع الشريعة في ميدان التصوف»[2].بل لم يُسمه الصوفية بسيد الطائفة إلا لأنهم رأوا أنه لم ينطق قط بما لا يطابق الكتاب والسنة[3].

ومن لا يمكن أن يمتاز هذا العلم بشدة تعلقه بالكتاب والسنة، ثم يحرص الجنيد كل الحرص على كتمانه كما يُنسب إليه[4].

ولو كان ما يتكلم به الصوفية حقاً ما كان ينبغي لهم أن يُكتموه، ولو كان منضبطاً بالكتاب والسنة مستنبطاً منهما لاستنبطه غيرهم.

ومن العجيب أيضاً أن يدعي الصوفية بأن علم التصوف اندثر، وأن آخر من تكلم فيه هو الجنيد، يقول الجنيد: «علمنا هذا الذي نتكلم فيه طوي بساطه منذ عشرين سنة، وإنما نتكلم في حواشيه»[5].

وقال: «كنا نتجارى مع إخواننا قديماً في علوم كثيرة ما تعرف في وقتنا هذا، ولا سألني عنها أحد وهذا باب قد أغلق وردم»[6].

وقال ابن الأعرابي:«آخر من تكلم في هذا [العلم] صاحبنا جنيد القواريري، وكانت له بصيرة فيه وحقيقة منه وحسن عبارة»[7].

فإنّ كان الجنيد هو آخر من تكلم في علم التصوف؛ فما هذا العلم الذي يتناقلونه إذاً ؟!

---

(١) إيقاظ الهمم: ٣٤٧، وراجع: ص٢٩١، هامش٣.

(٢) التصوف الإسلامي، محمد جلال: ٢٥٤.

(٣) انظر: مرقاة المفاتيح، الملا علي القاري:١/١٥١.

(٤) راجع:.ص٣٠٤.

(٥) قوت القلوب، أبو طالب المكي: ١/٤٤٨، وانظر: الكواكب الدرية، المناوي: ١/٣٨٠.

(٦) قوت القلوب، أبو طالب المكي: ١/٤٤٨.

(٧) المرجع السابق: ١/٤٤٨.

إن هذا الكلام لا يسلم به على ظاهره؛فقد تكلم من بعد الجنيد بما تكلم به الجنيد. والذي يظهر أن مقصودهم في ذلك المبالغة في وصف الجنيد بالورع وأنه كان يتكلم عن علم يعامل به الله، أما من أتى بعده فالغالب عليهم عدم مطابقة أفعالهم لأقوالهم.

ويذكر بعضهم أن الجنيد وغيره الذين يرفضون الإلهام بالكشف إذا خالف الخبر، أنهم أرادوا المخالفة من كل وجه، والتي تقتضي نسخ أحد الحكمين، أما البدع التي أتوا بها فلا يرون فيها أمراً مخالفاً للشرع؛ لأنها لم تخالفه من كل وجه في نظرهم[1].

٢- الكشف الصوفي:

ويرى السهروردي أن الكلام من وراء حجاب بالإلهام والهواتف والمنام وغير ذلك هو للشيوخ والراسخين في العلم[2].

والكشف منه مايكون في حال النوم: ويدخل فيه الرؤى المنامية، ومنه ما يكون في حال اليقظة: ويدخل فيه رؤية الخضر عليه السلام، الإلهام، الفراسة، الكشف الحسي، الهواتف.

١- الرؤى المنامية:

وهي من المصادر التي اهتم بها الصوفية اهتماماً بالغاً، حتى إن كثيراً منهم لم يغفلوا إثباتها في مؤلفاتهم[3]، كالقشيري[4]، والكلاباذي[5].

ومناماتهم قد تكون عن الله تعالى، أو عن الرسول ﷺ، أو عن شيوخهم الميتين، أو عن غيرهم[6].

ومما نُقل عن الجنيد:

---

(١) انظر: المصادر العامة للتلقي عند الصوفية، صادق سليم: ١٧٤.

(٢) عوارف المعارف، السهروردي: ١/١٦١.

(٣) انظر: المصادر العامة للتلقي عند الصوفية، صادق سليم: ٢١١.

(٤) انظر: الرسالة القشيرية، القشيري: ٣٦٤-٣٧٧.

(٥) انظر: التعرف، الكلاباذي: ١١٤.

(٦) المصادر العامة للتلقي عند الصوفية، صادق سليم: ٢١٣.

قوله: ((رأيت في المنام كأني واقف بين يدي الله تعالى، فقال: لي: يا أبا القاسم، من أين لك هذا الكلام الذي تقوله؟ فقلت: لا أقول إلا حقاً. فقال: صدقت))[1].

و((حكي عنه أنه قال: رأيت في المنام كأني أتكلم على الناس..فوقف عليّ ملكٌ. فقال: أقرب ما تقرّب به المتقربون إلى الله ماذا؟ فقلت: عملٌ خفيّ بميزانٍ وفيّ. قال: فولى الملك عني، وهو يقول: كلام موفق والله))[2].

وهو لم يتكلم على الناس في قصته المشهورة حتى رأى النبي ﷺ يأمره بذلك[3].

ومما يُنسب إليه في باب الرؤى أنه رأى النبي ﷺ في المنام، وسأله عن السماع. فقال له: يا رسول الله، ما تقول في السماعات التي نحضرها في الليالي وربما تبدو منا الحركات فيها؟ فقال ﷺ: ما من ليلة إلا وأحضر معكم، ولكن ابدءوا بالقرآن واختموا بالقرآن![4].

وفي صحة هذا الخبر عنه شك، إذ لم أجده إلا عند اليافعي، وهو أحد المتأخرين[5]، هذا بالإضافة إلى خلوه من الإسناد، كما أن ضابط رؤيا النبي ﷺ في المنام أن يُرى على صفته المعروفة، وأن لا يخالف خطابه الشرع[6]، ولا يترتب على رؤى غير الأنبياء ولا ينبني عليها أي حكم شرعي، والعمل بالمنام مخالف لما أمر به الشارع من التمسك بالوحيين، ومن اعتمد على ما يراه في نومه فقد زاد لهما ثالثاً، والواجب عرض الرؤى على الشريعة، فإن وافقتها عُلم أنها حق، وإن خالفتها عُلم أنها غيرحق[7].

---

(١) الرسالة القشيرية، القشيري: ٣٧٦.

(٢) الرسالة القشيرية، القشيري: ٣٧٤، وانظر: إحياء علوم الدين، الغزالي: ٥/٢٦٤.

(٣) راجع:.ص٧٠.

(٤) انظر:نشر المحاسن، اليافعي: ٣٠٧.

(٥) ونُسبت هذه الرؤيا إلى ممشاد الدينوري. انظر: عوارف المعارف، السهروردي: ١/٣١١، إحياء علوم الدين، الغزالي: ٢ /٣٣٤.

(٦) انظر: تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي، محمد لوح: ١/٣٠٥.

(٧) الرؤى والأحلام بين النصوص الشرعية ومدرسة التحليل النفسي، أسامة الريس: ١٧١-١٧٣.

ورأى جعفر الخلدي الجنيدَ بعد موته، فسأله: «مافعل الله بك؟ قال: طاحت تلك الإشارات، وغابت تلك العبارات، وفنيت تلك العلوم، ونفدت تلك الرسوم وما نفعنا إلا ركعات كنا نركعها في الأسحار»[1]، وهذه الرؤية مشهورة.

«ورؤيا أرواح الأموات من الأمور الجائزة؛ إذ فيه حق وباطل، فلا يُرد كل ه، ولا يُقبل كله»[2]."كما أنه لا يحتج بهذه الرؤى، وإنما قد يُستأنس بأمثال مارآه الخلدي لبيان أحقية الشريعة الإسلامية، وأنها هي التي تنفع، أما ما ابتدعه الصوفية من إشارات وعلوم ورياضات فإن نهايتها السقوط وعدم انتفاع صاحبها"[3].

ومن المعلوم أن الرؤى على ثلاثة أنواع: رؤيا من الله تعالى، ورؤيا من الشيطان، ورؤيا من حديث النفس[4]، وما لم يكن من الله تعالى، ولا من حديث النفس، فهو من الشيطان.

ومن أعجب الرؤى التي نُقلت عن الجنيد، أنه رأى إبليس، وصدّق كلامه، فقيل بأن الجنيد رأى «إبليس في منامه عرياناً، فقال له: ألا تستحي من الناس؟ فقال: هؤلاء لا ناس، إنما الناس أقوام في مسجد الشونزية أضنوا جسدي وأحرقوا كبدي، قال الجنيد: فلما انتبهت غدوت إلى المسجد فرأيت جماعة وضعوا رؤوسهم على ركبهم متفكرين، فلما رأوني قالوا: لا يغرنك حديث الخبيث»[5]. وما كان للجنيد إن صحّ هذا النقل عنه أن يصدق إبليس في اليقظة، فكيف يصدقه في النوم!!

وحُكي أن الجنيد قال:«رأيت إبليس في النوم فقلت له هل تظفر من أصحابنا بشيء؟ قال: نعم في وقتين، وقت السماع ووقت النظر فإني أدخل عليهم به. فقال بعض الشيوخ: لو رأيته أنا لقلت له ما أحمقك، من سمع منه إذا سمع ونظر إليه إذا نظر كيف تظفر به؟ فقال الجنيد: صدقت»[6]. والعجب في هذا النقل إن صحّ ليس فيما قاله إبليس الذي صدق وهو كذوب،

---

(1) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/ ٢٥٧، تاريخ بغداد، البغدادي: ٧/ ٢٤٨.

(٢) انظر: الروح، ابن القيم: ٣٩.

(٣) انظر: التصوف في ميزان البحث، عبد القادر السندي: ٥٦/١.

(٤) انظر: الروح، ابن القيم:٣٩.

(٥) الرسالة القشيرية، القشيري:٣٧٠، وانظر: إحياء علوم الدين، الغزالي:٢٦٦/٥.

(٦) إحياء علوم الدين، الغزالي:٣٧٢/٢.

وإنما في تزيين الشيطان لهم حتى لم يشكوا في أن ما حرمه الشرع من سماع ونظر يجوز انتهاكه إن لم ير صاحبه إلا الله ولم يسمع إلا منه!! وأنى له ذلك؟!

٢–الفراسة:

ومن اهتمام الصوفية بها إفرادهم لها الأبواب المستقلة في كتبهم، كالرسالة القشيرية[١]، والتعرف[٢]، وغيرها.

وهي «من أهم الوسائل التربوية التي تعتمد على ملاحظة الشيخ لبواطن المريدين، والكشف عن خواطرهم؛ لتنبيههم على ما يحسن لهم الوقوف معه من هذه الخواطر، وما ينبغي لهم اطّراحه منها»[٣]. فقد أعلم السري الجنيد برؤياه، وقال: لم تصدقنا حتى قيل لك!![٤].

وتفرس الجنيد في النصراني رغبته في الإسلام لما جاءه سائلاً عن حديث الفراسة[٥].

٢– الهواتف:

وهي «سماع خطاب بواسطة الأذن، يُسمع الصوت، ولا يُرى صاحبه»[٦].

وهي لا تخلو، إما أن تكون من الله تعالى، أو ملكاً من الملائكة، أو ولياً من الأولياء، أو جناً، أو إبليس[٧].

وقد ذكر الجنيد وقوع الهواتف له، لكنه لم يرد بها الهواتف التي تُسمع بالأذن، بل أراد بها الخواطر التي ترد على القلب.

---

(١) انظر: الرسالة القشيرية، القشيري: ٢٣١–٢٤١.

(٢) انظر: التعرف، الكلاباذي:١١٣.

(٣) المصادر العامة للتلقي عند الصوفية، صادق سليم: ١٨٦.

(٤) راجع:ص٧٠.

(٥) راجع:ص٧٠.

(٦) المصادر العامة للتلقي عند الصوفية، صادق سليم: ١٩٠.

(٧) المرجع السابق: ١٩٢.

قال جعفر بن نصير: «دفع إلي الجنيد درهماً وقال: اشتر لي به التين الوزيري، فاشتريته له، فلما أفطر أخذ واحدة ووضعها في فمه، ثم ألقاها، وبكى، وقال: احمله. فقلت له في ذلك، فقال: هتف في قلبي أما تستحي؟ شهوة تركتها من أجلي ثم تعود إليها»[1].

«قال الجنيد مرضت مرضة فسألت الله أن يعافيني فقال لي في سري لا تدخل بيني وبين نفسك»[2]. وقد ذكر الكلاباذي هذه القصة في باب الخواطر.

٣- لقيا الخضر عليه السلام:

يعتقد كثير من الصوفية بحياة الخضر عليه السلام صاحب موسى عليه السلام إلى يومنا هذا، ولم يكتفوا بذلك، بل نقلوا حكايات عن بعضهم من لقياه للخضر وتلقيه عنه، وأصبحت مثل هذه الأخبار عندهم من المسلّمات التي لا شك فيها[3].

ومما يُنسب إلى الجنيد قوله: «حضرت إملاك بعض الأبدال من النساء ببعض الأبدال من الرجال، فما كان في جماعة من حضر إلا من ضرب بيده إلى الهواء، فأخذ شيئاً وطرحه من درّ وياقوت وما أشبهه، فضربت بيدي، فأخذت زعفراناً وطرحته، فقال لي الخضر عليه السلام: ما كان في الجماعة من أهدى ما يصلح للعرس غيرك»[4].

فدُعي الخضر عليه السلام إلى العرس، وحضر، ورآه الجنيد وخاطبه!!

وهذا النقل من الأخبار التي لا يُعتدّ بها[5].

وقد رفض بعض الصوفية القول بحياة الخضر، ورأى أن الخضر مقاماً من مقامات البسط التي يمكن أن يصل إليها السالك[6].

ومعظم الصوفية يعتقدون في الخضر عليه السلام الولاية لا النبوة.

---

(١) الرسالة القشيرية، القشيري: ١٥٤.

(٢) التعرف، الكلاباذي: ١١٤، وانظر: كشف المحجوب، الهجويري:١٨٦.

(٣) انظر: روح المعاني، الألوسي: ١٥/ ٣٢٠- ٣٢٢.

(٤) طبقات الشافعية الكبرى، السبكي: ٢/ ٢٧٠، روض الرياحين، اليافعي: ٣٩.

(٥) راجع: ص٢٩٣.

(٦) انظر: معجم اصطلاحات الصوفية، الكاشاني: ١٧٩.

وقد ردّ كثير من السلف على القائلين بحياة الخضر. واختلفوا في نبوته، والجمهور على أنه نبي، فهو القائل لموسى: ((يا موسى، إني على علم من علم الله علمنيه لا تعلمه، وأنت على علم علمكه لا أعلمه))[1].

أما ما يراه الصوفية على أنه الخضر، فقد تكلم فيه شيخ الإسلام، وذكر أنه لا يبعد أن يكون ذلك المرئي، إما جنياً، أو شيطاناً يظهر لمن أراد أن يضله، وذكر أن للكفار واليهود مواضع، يقولون إنهم يرون الخضر فيها[2].

وخلاصة القول: إن المصادر الأساسية التي يتلقى منها المسلمون عقيدهم، هي كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، أما غيرها من المصادر كالمنامات وادعاء الكشف فما هي إلا أمور مبتدعة وليست من دين الله في شيء.

---

(١) جزء من حديث رواه البخاري: كتاب العلم: باب ما يستحب للعالم إذا سئل أي الناس أعلم...(١٢٢)، ورواه مسلم: كتاب الفضائل: باب فضائل الخضر ؈ (٢٣٨٠).

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية، ابن تيمية: ٣١/١.

الفصل الثاني: الطريقة الجنيدية

وتحته ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مراحل تطور الطريق الصوفي.

المبحث الثاني: طريقة الجنيد.

المبحث الثالث: أنواع المجاهدات الصوفية.

المبحث الأول: مراحل تطورالطريق الصوفي

رغم أن الجنيد يُلقب بشيخ الطريقة الصوفية، ورغم أن معظم الصوفية المتأخرين عنه يدعّون انتسابهم إليه، ويذكرون لذلك سنداً متصلاً به، ورغم أن البعض يسمي الطريقة التي سار عليها الجنيد " بالطريقة الجنيدية"، رغم كل ذلك إلا أن الجنيد لم يُنقل عنه أنه وضع قواعد للطريقة، ولا أنه أمر مريديه بالسير عليها، بل إن هذه التسمية لطريقته أتت بعد عصره.

ومايُذكر في هذا الفصل عن الطريقة الجنيدية ما هي إلا آراء نُقلت عن الجنيد في الرياضات التي يقوم بها الصوفية، أو المنهج سار عليه بنفسه.

الطريق الصوفي

لابدّ للمريد عند الصوفية الذي يريد الوصول إلى الله تعالى أن يسير وفق منهج محدد، وهذا المنهج يسمى الطريق أو "الطريقة".

والطريقة: ((هي السيرة المختصة بالسالكين إلى الله من قطع المنازل، والترقي في المقامات))[(١)].

وقد مرّ الطريق الصوفي بمراحل، غيرت اتجاه منحاه، وأثرت في مبناه تأثيراً واضحاً. (وسيأتي في ثنايا الكلام توضيح لذلك).

وقد اتفق الصوفية على أن مصدر طريقهم هو الوحي؛ فجبريل ﷺ كما نزل بالشريعة على محمد ﷺ نزل أيضاً بالطريقة أو الحقيقة، ولكن نزولها تأخر عن نزول الشريعة، ثم إن النبي ﷺ خصّ بالحقيقة بعض الصحابة دون بعض[(٢)]. وقد نُقل هذا عن الجنيد[(٣)].

والجديد هنا أن الصوفية يعتقدون بأن حقيقتهم لم يبثها النبي ﷺ لكل أصحابه؛ وإنما خصّ بها بعضاً دون بعض.

---

(١) معجم اصطلاحات الصوفية، الكاشاني: ٨٥.

(٢) انظر: إيقاظ الهمم، ابن عجيبة: ١٤.

(٣) راجع: ص٣٠٠.

وأول من خُصّ من الصحابة بذلك هو ابن عم رسول الله ﷺ وزوج ابنته، ووالد حفيديه عليّ بن أبي طالب ﷺ، ويقولون بأن عليّاً كان أولّ من تكلم في هذا العلم وأظهره، وجعلوا لطريقتهم سنداً متصلاً بعليّ ﷺ.

وفي قولهم هذا اتهام سافر للنبي ﷺ، إذ أن في هذا التخصيص تحيز في إبلاغ الهدى، فعامة الصحابة لا يعرفون إلا الشريعة، وهؤلاء يعرفون الشريعة والحقيقة!![1].

كما أن تفريقهم بين الطريقة التي يسمونها حقيقة وبين الشريعة افتراء باطل لم يرد به الشرع، وما لم يرد في الشريعة فهو من ضلالات النفس، وإلقاء الشيطان[2].

ومن العجيب أن الصوفية جعلوا علياً أول من تكلم في هذا العلم، ثم جعلوا الجنيد إمام الطريقة ومظهر أعلام الحقيقة آخر من تكلم فيه[3]، ثم ناقضوا أنفسهم وقالوا بأنه«انتشر في أصحابه وهلم جرا ولا ينقطع حتى ينقطع الدين»[4].

وأشهر أسانيد الصوفية ينتهي عامتها –كما سيأتي –إلى الجنيد، ثم يتصل السند بعليّ ﷺ.

نقل ابن النديم في الفهرست – ما قرأه بخط يده – عن جعفر الخلدي، وكان رئيسا من رؤساء المتصوفة، قال: «أخذت عن أبي القاسم الجنيد بن محمد، وقال لي: أخذت عن أبي الحسن السري بن المغلس السقطي، وقال: أخذ السري عن معروف الكرخي، وأخذ معروف الكرخي عن فرقد السبخي[1]، وأخذ فرقد عن الحسن البصري، وأخذ الحسن عن أنس بن مالك ولقي الحسن سبعين من البدريين»[2].

---

(١) انظر: إلى التصوف يا عباد الله، أبو بكر الجزائري:١٤-١٥.

(٢) انظر:تلبيس إبليس، ابن الجوزي:٣١٧.

(٣) راجع: ص٣١٨.

(٤) إيقاظ الهمم، ابن عجيبة: ١٤.

(١) فرقد بن يعقوب السبخي البصري، أبو يعقوب، أحد الزهاد، روى عن النخعي وسعيد بن جبير وغيرهم، قال عنه الإمام أحمد: رجل صالح ليس هو بقوي الحديث، مات سنة:١٣١هـ. انظر: الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم: ٨١/٧، العبر، الذهبي:١٧٣/١.

(٢) الفهرست: ٣١٩.

والملاحظ على هذا الإسناد اتصاله بأنس بن مالك ﷺ، وهو خلاف الأسانيد المشتهرة عند الصوفية، حيث تتصل بعليّ ﷺ من الصحابة ﷺ.

وأشهر الأسانيد التي يذكرونها:

١- الجنيد عن السري عن معروف عن علي الرضي عن آبائه عن علي ﷺ.

ونقل المناوي عن بعضهم قوله: «سلسلة أهل الطريق تنتهي من كل وجهة من جهة المشايخ والمريدين إلى أهل البيت؛ فجهات طرق المشايخ ترجع عامتها إلى تاج العارفين أبي القاسم الجنيد، وبداية أبي القاسم أخذها من خاله السري، والسري ائتم بمعروف، وكان معروف مولى علي بن موسى الرضي وعن آبائه، فرجع الكل إلى عليّ!!»[1].

٢- الجنيد عن السري عن معروف عن داود الطائي[2]عن حبيب العجمي[3]عن الحسن البصري عن علي ﷺ.

قال ابن عجيبة: أوّل من تكلم في علم التصوف وأظهره سيدنا عليّ ﷺ وأخذه عنه الحسن البصري، وأخذه عن الحسن حبيب العجمي، وأخذه عن حبيب أبو سليمان داود الطائي، وأخذه عن داود أبو محفوظ معروف بن فيروز الكرخي، وأخذه عن معروف الكرخي أبو الحسن سريّ بن مغلس السقطي وأخذه عن السريّ إمام هذه الطريقة ومظهر أعلام الحقيقة أبو القاسم الجنيد بن محمد بن الجنيد[1].

---

(١) فيض القدير، المناوي: ٤٥٩/٣.

(٢) داود بن نصير الطائي، أبو سليمان، من كبار مشايخ الصوفية، ولد بعد المائة بسنوات، برع في الفقه على أبي حنيفة، ثم فضل العزلة، وقيل إنه أغرق كتبه، وكان مريداً لحبيب الراعي، روى عن سليمان الأعمش وغيره، حدث عنه أبو نعيم وآخرون، مات سنة١٦٢هـ. انظر: الرسالة القشيرية، القشيري:٤٢٢، سير أعلام النبلاء، الذهبي:٤٢٢/٧.

(٣) حبيب الفارسي العجمي، أبو محمد، من أهل البصرة، كان عابداً مجاب الدعوة، روى عن الحسن البصري وغيره، وروى عنه داود الطائي وآخرون، كان صاحب تجارة ثم وقعت موعظة الحسن في قلبه، فتصدق بماله ورضي بالقليل. انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي: ١٤٣/٦، الكواكب الدرية، المناوي:١٨٦/١.

(١) انظر: إيقاظ الهمم، ابن عجيبة:١٤. ووقع خطأ في اسم الجنيد، فقال: أبو القاسم محمد بن الجنيد !!

وقد ادّعى كثير من الصوفية وصل طريقتهم بأحد هذين الإسنادين اللذين يتصلان بالجنيد عن طريق أحد تلاميذه، كالشبلي[1]، أوأبو عمرو الزجاجي[2]، أوأبو علي الروذباري[3].

وهذه الأسانيد التي يذكرونها تارة يزعمون أنها أسانيد للبس الخرقة[4]، وتارة يجعلونها لطريقة ذكر معينة[5]، وتارة يجعلونها للمصافحة[1].

وتارة أخرى يجعلونها للتلقيم[2]!!

ويظهر عنصر الافتعال في هذه الأسانيد واضحاً.

---

(١) جاء في ترجمة القشيري أنه أخذ الطريقة عن أبي علي الدقاق،الذي أخذها عن أبي القاسم النصرابادي، وأخذ هو عن الشبلي عن الجنيد عن السري عن معروف عن داود عن التابعين.انظر: طبقات الشافعية الكبرى،السبكي:١٥٣/٥،سير أعلام النبلاء،الذهبي:٢٦٦/١٦،الوافي بالوفيات،الصفدي:٦٤/١٩.

(٢) هو محمد بن إبراهيم بن يوسف الزجاجي النيسابوري، أبو عمرو، نيسابوري الأصل، صحب الجنيد والنوري وأبا عثمان وغيرهم، جاور بمكة سنيناً، وصار شيخها في التصوف والمشار إليه فيها، مات بمكة سنة ٣٤٦هـ وقيل ٣٤٨هـ. انظر: طبقات الصوفية، السلمي:٣٢٣، طبقات الأولياء، ابن الملقن: ١٥٦. وتنتهي الطريقة عند بعضهم إلى أبي عمرو الزجاجي عن الجنيد عن خاله السري عن معروف الكرخي عن داود. انظر: الوافي بالوفيات، الصفدي: ٢٣/٣.

(٣) وجاء في ترجمة أحدهم انتهاء سند طريقته إلى أبي علي الكاتب عن علي الروذباري عن سيد الطائفة عن السري عن معروف عن علي بن موسى عن موسى عن جعفر عن محمد الباقر عن علي زين العابدين عن الحسن عن علي ﷺ. انظر: خلاصة الأثر، محمد أمين المحبي: ٣٥/١.

(٤) انظر: مقدمة ابن خلدون: ٣٢٣.

(٥) انظر: الدرر الكامنة، ابن حجر: ١٣٣/١، حقائق عن التصوف، عبد القادر عيسى:٥١٨.

(١) ذكر التلمساني سند مصافحته فقال: صافحت شيخي بمصافحته....بمصافحته أبي طالب المكي بمصافحته أبا محمد الجريري بمصافحته الجنيد...وهكذا إلى علي ﷺ إلى رسول الله ﷺ. انظر: نفح الطيب، التلمساني: ٥/ ٢٤١، ثبت أبي جعفر:١٣٨.

(٢) وهذه من أسانيدهم العجيبة، قال التلمساني: لقمني شيخي قال: لقمني...لقمني أبو محمد الجريري قال لقمني الجنيد، قال: لقمني...وهكذا إلى علي ﷺ إلى رسول الله ﷺ. انظر: نفح الطيب، التلمساني: ٢٦٨/٥، ثبت أبي جعفر:١٤٤.

وقد بيّن شيخ الإسلام كذبها وزيفها وانقطاعها[1]؛ فالإسناد الذي يصل معروفاً بعليّ بن موسى منقطع وباطل؛ فلا يعرف اجتماع معروف بعليّ، ولا رؤيته له؛ بخلاف ما ذكره بعضهم من أنه أسلم على يد علي بن موسى، وأنه بعد إسلامه كان يحجبه[2].

والإسناد الذي يصل معروفاً بداود الطائي أيضاً لا أصل له، فلا يعرف اجتماع معروف بداود ولا اجتماع داود بحبيب. بخلاف ما ذكره السلمي في طبقاته من أن معروفاً صحب داود الطائي[3]، وقد ذكر الإمام الذهبي أن ذلك غير صحيح[4].

أما من جهة الحسن البصري، فالإسناد الذي يصل الحسن بعليّ ﷺ باطل باتفاق أهل المعرفة، فهم متفقون على أن الحسن لم يجتمع بعليّ ﷺ، وإنما أخذ عن أصحابه.

وليس للصوفية ما يناقشون به من قال بانقطاع سندهم إلا تمسكهم بما قاله قلة من العلماء من صحة سماع الحسن من علي ﷺ، ومنهم السيوطي، وابن حجر الهيتمي[5].

ومن الغريب أن الإسناد الذي نقله ابن النديم لا أكاد أجد من أشار إليه من الصوفية؛ وكأنهم لا يعترفون به!! ولعله أصحّ من غيره،فالحسن البصري رحمه الله تعالى روى عن أنس بن مالكﷺ[1].

وفرقد هو أحد تلاميذ الحسن، أما صحبة معروف " ت:٢٠٠" لفرقد" ت:١٣١" وهو أحد أصحاب حبيب العجمي فلم أجد من قال بها.

ويبدو أن تخصيص أنس ﷺ خادم النبي ﷺ دون غيره مفتعلٌ أيضاً في هذا الإسناد، وكأنهم يريدون إيجاد نقطة تشابه بين علاقة المريد بالشيخ وبين علاقة أنس ﷺ بالنبي ﷺ.

---

(١) انظر: منهاج السنة: ٨/٤٤– ٤٥.

(٢) انظر: الرسالة القشيرية، القشيري: ٤٢٧.

(٣) انظر: طبقات الصوفية، السلمي: ٨١.

(٤) انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي: ٩/٣٤٣.

(٥) انظر: حقائق عن التصوف، عبد القادر عيسى: ٥١٢ –٥١٦.

(١) انظر: الوافي في الوفيات، الصفدي:١٢/١٩٠.

وعلى كلٍ، فليس «لمثل هذه الأسانيد التي اخترعت لتبين صلة التصوف بالإسلام الأول كبير قيمة»[1] كما ذكر بعض الباحثين.

مراحل تطور الطريق الصوفي

ذكر الهجويري قديماً انقسام الصوفية إلى اثنتي عشرة فرقة، عشرة منها صادقة كما يزعم، واثنان منها مبتدعة، وكل فرقة من العشرة لها طريقة كاملة في تعبدها ورياضاتها، رغم اتحاد الأصول!![2].

ويُذكر أن هذه الطرق التي أشار إليها الهجويري لم تستمر طويلاً[3]؛ فلا يُوجد لها اليوم ذكر ضمن الطرق الصوفية. كما أنها لم تكن بآلية منظمة كما هي عليه اليوم، بل كانت تهتم بالأحوال والسلوك فحسب، وكانت عبارة عن مجموعة من الآداب والأخلاق والعقائد التي يتمسك بها الصوفية[4].

وتلك المرحلة كانت بداية تكوين الطريق الصوفي و تمثل اللبنة الأولى التي قامت عليها الطرق الصوفية بعدها[1].

ثم أصبحت الطرق بعد ذلك نظاماً ومنهجاً متبعاً من الرياضات والأوراد الصوفية؛ يسير عليه السالك منتسباً إلى شيخ معين.

وتمتاز كل طريقة من الطرق الصوفية عن الأخرى بنظامها وقواعدها الخاصة، وقد تتفق في بعض النقاط الشكلية[2].

ومن المآخذ على الطريق الصوفي أنه يأخذ الشكل الآلي، فهو موقت محدود، يؤمن بالكم، له أولّ ووسط وآخر، بينما طريق الإسلام له أولّ وليس له آخر، كما أن الطريق الصوفي يجمع

---

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه، نيكلسون: مقدمة الترجمة: ص٤.

(٢) انظر: كشف المحجوب، الهجويري: ٢٠٩.

(٣) انظر: الطرق الصوفية، عامر النجار: ٨٥.

(٤) انظر: المرجع السابق: ٢٣.

(١) انظر: المرجع نفسه: ٨٥.

(٢) انظر: المرجع نفسه: ٢٣-٢٤، ٨٥-٨٧.

بالإضافة إلى ما جاء به الإسلام أساليب ابتدعوها نتيجة تأثرهم بالثقافات الأجنبية عن الدين الإسلامي[1].

ملامح الطريق الصوفي

إذا تتبعنا الطرق الصوفية على اختلافها وجدنا أساسها مبنياً على علاقة بين طرفين؛ الطرف الأول: الشيخ، والطرف الثاني: المريد، فالشيخ يأخذ بيد المريد وفق منهج ليوصله إلى الله تعالى.

الشيخ و المريد:

يعتقد الصوفية بأن الله تعالى أجرى العادة بأن يكون في الأرض شيخ ومريد، صاحب ومصحوب، تابع ومتبوع من لدن آدمعليه السلام إلى أن تقوم الساعة، فجبريل عليه السلام مع آدم عليه السلام، وعيسى عليه السلام مع الحواريين، ومحمد ﷺ مع الصحابة رضي الله عنهم، وهكذا مشايخ الصوفية مع مريديهم، كالسري السقطي مع غلامه وابن أخته أبي القاسم الجنيد[2].

والمشايخ هم الطريق إلى الله عز وجل، وهم الأدلاء عليه، والباب الذي يُدخل منه إليه، فلابدّ لكل مريد لله عز وجل من شيخ[1].

والشيخ «هو الإنسان الكامل في علوم الشريعة والطريقة والحقيقة، البالغ إلى حدّ التكميل فيها لعلمه بآفات النفوس وأمراضها وأدوائها ومعرفته بذواتها وقدرته على شفائها، والقيام بهداها إن استعدت ووفقت لاهتدائها»[2].

فهو «بمثابة الأستاذ للمريد، فالمريد كالطالب، والطالب لا يستطيع أن يتقدم في دروسه بدون موجه ومرشد»[3].

---

(١) انظر: ولاية الله والطريق إليها، إبراهيم هلال: ١٤٠-١٤١.

(٢) انظر: الغنية، الجيلاني: ٢/١٦٥-١٦٦.

(١) انظر: المرجع السابق: ٢/١٦٦.

(٢) معجم اصطلاحات الصوفية، الكاشاني: ١٧٢.

(٣) الطرق الصوفية، عامر النجار: ٣٢.

فإن قبل الشيخ المريد فهذا «أصدق شاهد لسعادته»[١].

«ولقد ترك مشايخ الصوفية للمريد حرية اختيار الشيخ»[٢]، وينبغي للمريد بعد اختيار شيخه أن يلتزم بعدم الخروج عليه مهما صدر منه؛ ومن فعل ذلك فقد سلك طريق البعد عن الولاية.

وهناك اعتقاد عند الصوفية أن «المريد الصادق إذا دخل تحت حكم الشيخ وصحِبه، وتأدب بآدابه يسري من باطن الشيخ حال إلى باطن المريد»[٣]، بل يصبح المريد جزءاً من الشيخ كما أن الولد جزء من الوالد[٤].

لذا ينبغي على المريد أن يطيع شيخه طاعة عمياء في كل أموره، كما فرضوا آداباً رأوا من الواجب أن يتأدب بها المريد مع شيخه[٥].

وكما أن للشيخ حقوقاً فعليه واجبات[١].

وقد ذكر بعض الباحثين أن اتخاذ الصوفية للشيخ بهذه الطريقة يتفق مع البوذيين[٢]، الذين جعلوا اتخاذ الشيخ من أهم القواعد لتربية المريدين، والخلاف بين البوذية والصوفية، أن البوذية تجيز اتخاذ أكثر من شيخ، بخلاف الصوفية الذين أوجبوا على المريد أن يتخذ شيخاً واحداً فقط[٣].

---

(١) الرسالة القشيرية، القشيري: ٣٦٣.

(٢) الطرق الصوفية، عامر النجار: ٣٧.

(٣) عوارف المعارف، السهروردي: ١/١٥٧.

(٤) انظر: المرجع السابق: ١/١٣٨.

(٥) انظر: الرسالة القشيرية، القشيري: ٣٣٣، حقائق عن التصوف، عبد القادر عيسى: ٨٣-٨٨.

(١) انظر: الغنية، الجيلاني: ٢/١٦٨-١٦٩.

(٢) نسبة إلى البوذية، وقد اختلف الباحثون حول ما إذا كانت البوذية ديناً، أو فلسفة، حسب ما رآه من حياة بوذا، وهي عند البوذيين دين. انظر: الإسلام والأديان، مصطفى حلمي: ١٠٠.

(٣) انظر: البوذية وتاريخها، عبد الله مصطفى: ٤٩٨.

ولا شك أن تلقي العلم والإيمان يحتاج إليه الناس، فيحتاجون من يتلقون عنه ذلك كما تلقى الصحابة والتابعون؛ حتى يحصل الإتباع، ولكن لا يتعين على الرجل الأخذ من شخص بعينه دون غيره، وينتسب إليه، ولكن كل من أفاد غيره بفائدة دينية فهو شيخه[1].

العهد:

وهو الذي يكون بين الشيخ والمريد؛ فيعاهد المريد شيخه «على السير معه في طريق التخلي عن العيوب، والتحلي بالصفات الحسنة»[2].

وقد سمى الصوفية هذا العهد بالبيعة أو القبضة واستدلوا بأدلة من القرآن والسنة تذكر مبايعة الصحابة لرسول الله ﷺ [3].

وقالوا عنه بيعة؛ لأن البيعة «عقد إلزامي يلزم المتعاقدين بكل ما في بنود البيعة، وهي أشد وأوثق من الأيمان»[4].

وقالوا عنها قبضة؛ «لأن كل واحد منهما يقبض يد الآخر»[1]. أي يصافحه، دلالة على عظيم العهد المأخوذ.

وقد زعم الصوفية أن لهذه الصورة أصلاً، فاختلقوا لها سنداً مسلسلاً، وأوصلوه بالرسول الله ﷺ[2].

وقد تعددت صور وكيفيات أخذ العهود في كل طريقة من الطرق الصوفية، وقد تتفق في بعض الأمور[3].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ١١/٥١١-٥١٢.

(٢) حقائق عن التصوف، عبد القادر عيسى: ٧٣.

(٣) انظر: المرجع السابق: ٧٣-٧٩.

(٤) الطرق الصوفية، عامر النجار: ٣٩.

(١) حقائق عن التصوف، عبد القادر عيسى: ٨١.

(٢) راجع:ص٣٢٩ هامش٦.

(٣) انظر: الطرق الصوفية، عامر النجار: ٣٩.

ومن أبرز مميزات وخصائص الطرق الصوفية "الخرقة"[1].

الخرقة:

وتعتبر مظهراً من مظاهر أخذ العهود والمواثيق في الطرق الصوفية. وهي " علامة التفويض والتسليم، ودخول المريد في حكم الشيخ"[2]، فالطالب الصادق إذا دخل في صحبة الشيخ وسلم نفسه، صار كالولد الصغير مع الوالد يربيه الشيخ بعلمه المستمد من الله تعالى.

والخرقة هي: ((ما يلبسه المريد من يد شيخه الذي يدخل في إرادته، ويتوب على يده لأمور))[3].

وهي عبارة عن رداء أو قميص مرقع يلبسه الشيخ للمريد. ويظهر أن هذه التسمية أتت لأنهم يوجبون على المريد أن ينظر إلى القميص نظرته إلى الكفن؛ بحيث يتخلى لابسه عن كافة آماله الخاصة بمسرات هذه الحياة الدنيا[4].

وقد ذكروا أقساماً للخرقة، وشروطاً لمن تمنح، فهي لا تمنح لكل أحد؛ فخرقة الإرادة لا تمنح إلا للصادق، أما خرقة التبرك فمن اسمها تبذل لمن طلبها تبركاً بزي الصوفية[1].

والحقيقة أن الخرقة لا يعتقد بها كل الصوفية، فهناك من المشايخ من لم يلبسها ولم يلبسها مريديه[2].

وبعضهم لبس الخرقة وألبسها تبركاً بآثار الصالحين رغم إنكاره واعتقاده بعدم مشروعيتها[3].

---

(١) المرجع السابق: ٤٠.

(٢) عوارف المعارف، السهروردي: ١/١٥٥.

(٣) معجم اصطلاحات الصوفية، الكاشاني:١٧٨. ومن أسباب لبس الخرقة:التزي بزي الصوفية، وصـــول بركة الشيخ، نيل الحال الغالبة على الشيخ.

(٤) انظر: كشف المحجوب، الهجويري: ٦٨.

(١) انظر: المرجع السابق: ٦٧، عوارف المعارف، السهروردي: ١/١٦٥-١٦٦.

(٢) انظر: عوارف المعارف، السهروردي: ١/١٦٧.

(٣) انظر: المقاصد الحسنة، السخاوي: ٣٣٨.

وكما أن الصوفية مختلفون في مشروعيتها؛ كذلك هم مختلفون في أصلها، والكثير منهم يعتقد بأن لها سنداً متصلاً برسول الله ﷺ – حيث أنه ألبس الخرقة لعليّ ﷺ، وعليّ ألبسها للحسن البصري، والحسن ألبسها لحبيب العجمي، وحبيب ألبسها لداود الطائي، وداود ألبسها لمعروف الكرخي، ومعروف ألبسها للسري، والسري ألبسها للجنيد، والجنيد ألبسها لتلاميذه...، وقد يذكرون سنداً آخر هو نفس سند الطريقة(١).

ويستدلون على ذلك بأحاديث(٢)منها:

حديث أم خالد الجارية التي ألبسها النبي ﷺ الخميصة السوداء(٣).

وحديث البردة التي نسجتها امرأة للنبي، فسأله إياها بعض الصحابة فأعطاه إياها، وقال: أردت أن تكون كفناً لي(٤).

وقد وجّه شيخ الإسلام رحمه الله تعالى نقده للإسناد الذي يذكره الصوفية، ابتداءً بإمام الخرقة(٥).كما بيّن خطأ استدلالهم بهذه الأحاديث، فقال: ((وليس في هذين الحديثين دليل على الوجه الذى يفعلونه، فان إعطاء الرجل لغيره ما يلبسه كإعطائه إياه ما ينفعه وأخذ ثوب من النبى على وجه البركة كأخذ شعره على وجه البركة وليس هذا كلباس ثوب أو قلنسوة على وجه المتابعة والاقتداء ولكن يشبه من بعض الوجوه خلع الملوك التى يخلعونها على من يولونه كأنها شعار وعلامة على الولاية والكرامة ولهذا يسمونها تشريفا، وهذا ونحوه غايته أن يجعل من جنس المباحات فان اقترن به نية صالحة كان حسنا من هذه الجهة وأما جعل ذلك سنة وطريقا إلى الله سبحانه وتعالى فليس الأمر كذلك))(١).

وكذا انتقدهم الإمام ابن الجوزي في لبسها وردّ عليهم استدلالهم(٢).

---

(١) راجع: ص٣٢٨.

(٢) انظر: عوارف المعارف، السهروردي: ١٥٨/١.

(٣) الحديث رواه البخاري: كتاب اللباس: باب الخميصة السوداء (٥٤٨٥).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ٥١١/١١.

(٥) راجع: ص٣٣٠.

(١) مجموع الفتاوى: ٥١١/١١.

(٢) انظر: تلبيس إبليس، ابن الجوزي: ١٨٣-١٨٤.

وقد بين كثير من السلف بطلان الأسانيد التي يذكرها الصوفية ويصلونها إلى النبي ﷺ، فقال الإمام السخاوي:

«قال ابن دحية وابن الصلاح [عن حديث لبس الخرقة]: إنه باطل. وكذا قال شيخنا: إنه ليس في شيء من طرقها ما يثبت، ولم يرد في خبر صحيح ولا حسن ولا ضعيف أن النبي ﷺ ألبس الخرقة على الصورة المتعارفة بين الصوفية لأحدٍ من أصحابه، ولا أمر أحداً من أصحابه أن يفعل ذلك، وكل ما يروى في ذلك صريحاً فباطل، قال: ثم إن من الكذب المفتري قول من قال: إن عليا ألبس الخرقة الحسن البصري؛ فإن أئمة الحديث لم يثبتوا للحسن من علي سماعا، فضلا عن أن يلبسه الخرقة»[1].

وبذلك يتبين بطلان أدلة لبس الخرقة، أو بطلان استدلالهم بها، وقد أنكر بعض الصوفية نسبتها إلى النبي ﷺ، وذكر أن لباسها لا يوجد متصلاً برسول الله، ومع ذلك فهو يقول بلبسها اقتداءً بالخضر عليه السلام الذي ألبسه المسيح عليه السلام الخرقة، بل ويذكر أن شيخه ألبسه الخضر عليه السلام الخرقة!![2].

ويُرجع بعضهم أصل لبس الخرقة إلى إبراهيم عليه السلام حين ألقي في النار عرياناً، فألبسه جبريل عليه السلام قميصاً من حرير الجنة، توارثه أبناؤه من بعده[3].

وهذا لا يصح اعتباره دليلاً على ما يذهبون إليه حتى لو صح الخبر؛ لأنه لم يرو عن نبينا محمد ﷺ .

ويرى بعض المستشرقين أن لبسها من آثار العقائد الهندية التي علقت بالتصوف، حيث يُعطى المريد خرقة رمزاً للفقر واعتزال الدنيا[1].

---

(١) المقاصد الحسنة: ٣٣٨.

(٢) انظر: عوارف المعارف، السهروردي: ١/١٥٩، فيض القدير، المناوي: ٢/٥٧٦.

(٣) انظر: التصوف بين الحق والخلق، محمد شقفة: ١٥٤. وانظر: عوارف المعارف، السهروردي: ١/١٦٤.

(١) انظر: التصوف الإسلامي، محمد جلال: ٢٨٨ -٢٨٩، البوذية وتاريخها، عبد الله مصطفى: ٤٩٤.

المبحث الثاني: طريقة الجنيد

يطلق على الطريقة التي اتبعها الجنيد في السلوك، والتي أخذها من خاله السري "بالطريقة الجنيدية"[1].

ويذكر الهجويري أن هذه الطريقة من أشهر الطرق، وأن مذهب الجنيد مؤسس على الصحو[2].

ويرى بعض الباحثين أنها أسلم الطرق، وأصلحها من الناحية الصوفية[3].

ويتضح أن تأسيسها على الصحو؛ هو السبب وراء اعتبارها أسلم الطرق، وهذه التزكية لهذا الطريق دفعت معظم الصوفية للمسارعة بالانتساب إلى طريقة الجنيد ولو ادعاءً.

وطريقة الجنيد لم تكن على هيئة الطرق الصوفية المعروفة اليوم، وإنما كانت طريقته عبارة عن فكر ومذهب سار عليه[4].

ونُقل عن الجنيد بأن الوصول إلى الله تعالى يكون بأحد أمرين؛ إما بالعلم، أو بالسلوك. فيقول فيما نقله الهجويري عنه:

«طريق الحبيب إما بالعلم أو بالسلوك، والسلوك بلا علم وإن يكن حسناً، فهو جهل ونقص، وإذا كان العلم مع السلوك فهو عز وشرف»[5]. وفيه استحسان السلوك واستشرافه مع العلم، فلا تنافي بين العلم والسلوك، بل العلم يُعلم كيفية السلوك، ويُعين على تصحيحه[6].

وهذا غلط فإن مجرد العلم بدون عمل، أو مجرد العمل بدون علم ليس طريقاً موصلاً إلى الله تعالى.

---

(١) انظر: كشف المحجوب، الهجويري: ٢٢٥، الوفيات، ابن قنفذ: ١٩٦، دائرة المعارف الإسلامية: ٧/١٥١.

(٢) انظر: كشف المحجوب، الهجويري: ٢٢٥.

(٣) انظر: الصوفية، صابر طعيمة: ٤٠.

(٤) انظر: تاج العارفين: ٧٦.

(٥) كشف المحجوب، الهجويري: ٥٠١.

(٦) انظر: تلبيس إبليس، ابن الجوزي: ٣١٦.

ولكن الجنيد يؤكد على ضرورة اقتران التصوف بالعلم في مواضع كثيرة من كلامه؛ وجعل أصول الطريق منضبطة على كتاب الله وسنة رسوله محمد ﷺ[1].

كما نُقل عن الجنيد كباقي الصوفية بأن علياً ﷺ ممن خُصّ بعلم التصوف[2]، فيقول:

«صاحبنا في هذا العلم يعني علم الحقائق أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب ﷺ لو تفرغ من الحروب لنقل إلينا عنه من هذه العلوم ما لا تقوم له القلوب»[3].

وتخصيصهم لعلي ﷺ من الأمور التي تدل على تأثرهم بالشيعة.

طرفا الطريق الصوفي عند الجنيد:

ومما يُنسب إلى الجنيد في هذا الموضوع قوله:

"من سلك بغير شيخ ضلّ وأضلّ"[4].

وهذا النص يدل على الاعتقاد بأهمية وجود الشيخ في حياة المريد؛ كي يسلك به الطريق ويوصله إلى الله تعالى، وإلا ضلّ، فيقول:

قال المناوي: «ذهب الصوفية إلى أن المراد بالرفيق الشيخ الذي يؤخذ عنه...فمن سافر بغير رفيق ثقة ضلّ وأضلّ، ومن سافر بشيخ ثقة وصل إلى الحقيقة»[5].

والدخول تحت حكم الشيخ يوجب على المريد فيما يُنسب إلى الجنيد أموراً منها:

- عدم الاعتراض عليه أو مخالفته: فروي أن بعض أصحاب الجنيد، سأله مسألة فأجابه الجنيد، فعارضه في ذلك، فقال الجنيد: فإن لم تؤمنوا لي فاعتزلون[6].

ولما خالف ابن عطاء الجنيد في مسألة الغني الشاكر والفقير الصابر، دعا عليه، فتغير حال ابن عطاء. وستأتي أحداث ذلك الموقف في هذا الفصل.

---

(١) راجع:.ص٣١٧.

(٢) راجع: ص٣٠٠.

(٣) نشر المحاسن، اليافعي: ٣٩٢.

(٤) الأنوار القدسية: ١٧٣، نقلاً عن التصوف المنشأ والمصادر، إحسان إلهي: ١١٧.

(٥) فيض القدير، المناوي: ١٥٦/٢.

(٦) انظر: عوارف المعارف، السهروردي:٧١٥/٢.

- ومنها: التزام ذلك الشيخ وتقديم طاعته على كل شيء، ويصف الجنيد مدى طاعته لشيخه السري الطاعة العمياء التي تفوق طاعته لله تعالى، فيقول:

«لا تصفو القلوب لعلم الآخرة إلا إذا تجردت من الدنيا.. ولا يقدر شيخك بنقلك عن ذلك خطوة مادمت كذلك، فاسمع له وأطع»[1].

وقال: «أمرني ربي أمراً، وأمرني السري أمراً، فقدمت أمر السري على أمر ربي، وكل ما وجدت فهو من بركاته»[2].

وهذا الكلام لا يُسلم بصحة نسبته إلى الجنيد؛ فقد ورد بدون إسناد كما أنه يُناقض ما اشتهر عن الجنيد من تقيده بالكتاب والسنة، وهو خلاف ما أمر الله تعالى به إذ يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾[الحجرات: ١][3].

- ومنها عدم ترك الشيخ دون إذنه: ويرى الهجويري أن السبب الوحيد الذي لأجله رفض الجنيد الحلاج، وكان وراء إنكار المشايخ عليه؛ هو تركه لسهل بن عبد الله دون أن يستأذنه، ثم اتصاله بعمرو بن عثمان، ثم تركه له أيضاً دون إذن[4].

وقد يفسر المنكرون على الحلاج أن السبب في حرمانه من الولاية، هو ردّ الجنيد له وعدم قبوله، قال القشيري: «ومن رده قلب شيخ من الشيوخ فلا شك أنه سيتحقق من ذلك بعد حين»[5].

وإذا أوجب المشايخ على المريد إخبار شيخه بكل ما يجول في خاطره فيظهر أن الفائدة من هذا هو تأديب المريد ليس إلاّ؛ فالشيخ عند الصوفية الذي وصل إلى درجة الولاية وفاض عليه العلم اللدني ليس بحاجة إلى واسطة لسان المريد كي يخبره بما في نفسه، فلما قال الجنيد لخير:

---

(١) اليواقيت والجواهر، الشعراني: ١/١٤٨.

(٢) روح المعاني، الألوسي: ٤/٦٠.

(٣) انظر: الصوفية في ميزان الكتاب والسنة، محمد زينو: ١٥.

(٤) انظر: كشف المحجوب، الهجويري: ١٨٠.

(٥) الرسالة القشيرية، القشيري: ٣٦٣.

«ألا خرجت مع الخاطر الأول»[1]، تساءل الهجويري كيف للجنيد العلم بما ورد على خير؛ ثم أجاب بأن الجنيد كان مرشداً لخير؛ والمرشد يشرف على كل أحوال المريد!![2]

وإذا كان الأمر كذلك فلا غرابة أن يقول لأبي عمرو: «تذنب في الرحبة، ونستغفر لك ببغداد»[3].

ويقول لابن خفيف: «لو صبرت لنبع الماء من تحت قدميك، لو صبرت صبر ساعة»[4].

وأن يقول له شيخه السري: «لم تصدقنا حتى قيل لك؟!»[5].

وكل هذه الحكايات على افتراض صحة نسبتها إلى الجنيد فلا تُسلم له، ولا يُقرّ عليها.

وكما أن للشيخ حقوقاً على مريديه، فعليه واجبات تجاههم؛ منها بذل ما ينفعهم، ومراعاة نظرهم بعدم مخالفة فعله لقوله؛ لأنهم يقتدون به، قال الجنيد في رسالته لأحد أصحابه ناصحاً:

«فاعدل إلى المريدين بهمك، وأقبل عليهم بوجهك، وانصرف إليهم بحجتك، واعطف عليهم بفضلك، وأثّر على غيرهم بدلالتك، وجميل دعايتك، وابذل لهم منافعهم من علمك ومكين معرفتك، وكن معهم في ليلك ونهارك، وخصهم بما عاد به عليك ولك؛ فذلك حق القوم منك، وحظهم مما وجب لهم عليك»[6].

وقال لبعض إخوانه: «اعلم رضي الله عنك أن أقرب ما استدعى به قلوب المريدين، ونبه به قلوب الغافلين، وزجرت عنه نفوس المتخلفين ما صدقته من الأقوال جميع ما اتبع به من الأفعال»[7].

---

(١) راجع: ص٣١٤.

(٢) كشف المحجوب، الهجويري: ٤٧٠.

(٣) راجع: ص٣١٤.

(٤) راجع: ص٣١٥.

(٥) راجع: ص٧٠.

(٦) رسالته إلى يوسف الرازي: تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٩٥-٢٩٦.

(٧) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/ ٢٦٠.

وهنا مسألة تتعلق بالشيخ والمريد ذكرها الهجويري؛ وهي هل يمكن للمريد أن يصل إلى درجة أفضل من شيخه؟ والجواب عليها يفتح على المريدين باباً كبيراً من الأمل ؛ فبإمكان المريد أن يصل عند الله إلى مرتبة أعلى من شيخه الذي كان يخدمه يوماً ما!!

يقول الهجويري: ((سئل السري عن ذلك (أي عن تلك المسألة)، فقال: نعم، والدليل أن الجنيد أفضل من مرتبتي!))[1].

والعجيب أن الشيخ لا يكتفي بالعلم بخواطر مريده، بل يزعم أنه يصل إلى العلم بحال مريده، ويعلم منزلته التي بلغها عند الله تعالى، وهذا الكلام نُقل بدون إسناد عن السري، ولا يصح عنه لما فيه من الجرأة على الله تعالى التي لا يمكن أن يصل إليها السري.

الجنيد والخرقة

رغم أن أوّل من ظهر منه تسمية الخرقة هم تلاميذ الجنيد كما يُقال؛ وهم الشبلي والخلدي[2]، ورغم أن الجنيد نفسه لُقب بإمام الخرقة، إلا أن الراجح عنه أنه لم يلبس الخرقة، ولم يلبسها مريديه، بخلاف ما يزعم أكثر الصوفية، فالقول بأن تسمية الخرقة ظهرت من تلاميذ الجنيد يبريء الجنيد من نسبتها إليه؛ إذ أن هذه التسمية لم تكن منه.

ولعل هناك من يعترض قائلاً: إن اتفاق تلاميذ الجنيد لا يمكن أن يكون بالمصادفة، بل هو دالٌّ على أن أستاذهم هو مصدر تلقينهم ما اتفقوا عليه من الأمور المستحدثة، ولكن هذا أيضاً لا دليل عليه حتى من الصوفية أنفسهم، فقد صرّح بعضهم عند ذكره لأحد الأسانيد، بأن الإسناد من الجنيد إلى من قبله هو إسناد صحبة وليس إسناد خرقة، وأن إسناد الخرقة يأتي من بعد الجنيد[3].

ورغم أن طائفة من المتأخرين استحسن لبسها[4]، إلا أن الراجح عن مشايخ الصوفية القدماء أنهم لم يلبسوها.

---

(١) كشف المحجوب، الهجويري: ١٥٦.

(٢) انظر: التصوف الإسلامي، محمد جلال: ٢٨٨.

(٣) انظر: الوافي في الوفيات، الصفدي: ٢٣/٣.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ٥١٠/١١.

مبنى الطريق

يُبنى الطريق عند الجنيد على الزهد، والمجاهدة.

والزهد في الدنيا وفي كل ما يتعلق بها هو الأساس الذي تقوم عليه المجاهدة.

والسالك للطريق لابدّ أن يقوم بأعمال ويتخلق بأخلاق، وهذا غير ممكن إن لم تكن هناك مجاهدة يقوم بها السالك.

أولاً: الزهد

إن سلوك طريق التصوف يلزم المريد أن يخلع الدنيا من ظاهره ليجد ثمرة ذلك مفارقتها في الباطن والعزوف عنها بعد حين، وهذه الثمرة هي أصل التصوف عند الجنيد، حيث يقول:

«التصوف هو صفاء المعاملة مع الله، وأصله العزوف عن الدنيا، كما قال حارثة: "عزفت نفسي عن الدنيا، فأسهرت ليلي، وأظمأت نهاري»(١).

ولابدّ للسالك كي يزهد في الدنيا أن يعرف حقيقتها.

حقيقة الدنيا

يرى الجنيد أن الدنيا دار غمّ وهمّ وبلاء وفتنة، وأن عزها ذلّ، وأن في تعظيمها الحرمان، وأن قليلها مشغل عن الآخرة، وأنها سبب انقطاع الخلق عن الله تعالى، يقول الجنيد في وصفها:

«ليس يتبشع علي ما يرد علي من العالم لأني قد أصلت أصلا وهو أن الدار دار هم وغم وبلاء وفتنة وأن العالم كله شر»(٢).

ويقول: «ما رأيت أحداً عظّم الدنيا فقرّت عينه فيها أبداً، إنما تقرّ عين من حقرها وأعرض عنها»(٣).

---

(١) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٢٧٧-٢٧٨.

(٢) المرجع السابق: ١٠/ ٢٧٠. وانظر: طبقات الشافعية الكبرى، السبكي: ٢/٢٦٤، صفوة الصفوة، ابن الجوزي: ٢/٤٢٠.

(٣) الطبقات الكبرى، الشعراني: ١/١٤٨، وانظر: الكواكب الدرية، المناوي: ١/٣٨٥.

ويقول: ((احفظوا ساعاتكم...ولا يشغلكم عن الله قليل الدنيا، فإن قليلها يشغل عن كثير الآخرة))[1].

ويقول: ((وإنما قطع الخلق عن الله عز وجلّ إتباعهم الأهواء، وطاعتهم الأعداء، ومحادثتهم لزهرة الحياة الدنيا، وإيثارهم ما يفنى على ما يبقى))[2].

ثم يحدها بالمعنى الواسع، فيقول:

هي كل ((ما دنا من القلب، وشغل عن الله))[3].

فأي شيء قرب من القلب وأشغل عن طاعة الله تعالى فهو دنيا؛ ولأن التصوف يركز على إخراج الغير من القلب[4]، فأول ما ينبغي على المريد فعله هو إخراج حب الدنيا من قلبه والزهد فيها، يقول الجنيد:

((أولّ ما تبدأ من عملك وتقرب بفعله إلى ربك الزهد في الدنيا، والإعراض عن كل ما مالت إليه النفس من قليل أو كثير))[5].

فالرغبة في القليل من الدنيا حجاب عن الآخرة، وعمل الآخرة لا يصفو مع التعلق بالدنيا؛ بل لابدّ من التجرد الكامل من ذلك، يقول الجنيد:

((لا تصفو القلوب لعمل الآخرة إلا إذا تجردت من الدنيا))[6].

ويقول: ((فكن إلى الله تعالى راغباً فيما إليه يرفعك، واعلم أن ملاحظتك بالرغبة إلى ما قلّ من الدنيا أو كثر حجاب عن الآخرة))[7].

بل إن قضاء كل حاجة حتى من الدنيا لا يتحقق إلا عند تركها، فيقول:

---

(١) الكواكب الدرية، المناوي: ١/٣٨٢.

(٢) دواء التفريط: تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٤٠.

(٣) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/ ٢٧٤.

(٤) راجع: تعريف التصوف ص٢٧٣.

(٥) رسالته إلى عمرو بن عثمان: تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٨٨.

(٦) الطبقات الكبرى، الشعراني: ١/١٤٨، وانظر: الكواكب الدرية، المناوي: ١/٣٨١.

(٧) رسالته إلى عمرو بن عثمان: تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٨٨.

«نجح قضاء كل حاجة من الدنيا تركها»[1].

وتأكيداً لهذا المعنى يقول: «من حصلت له الفاقة، وله ثوب زائد عن حاجته فإنه لبخله»[2].

وينبغي على المريد الصادق والسالك العاقل ألاّ يلحظها طرفه، بل يعرض عنها وعن المقبلين عليها، يقول الجنيد:

«حقيق عليك على ما وهبه الله لك وخصك به من العلم الجليل والمترل الشريف أن تكون عن المقبلين على الدنيا معرضا وأن تكون لهم بسرك وجهرك قاليا...أيحسن بالعاقل اللبيب والفهم الأديب الطالب المطلوب المحب المحبوب المكلأ المعلم المزلف المقرب المجالس المؤانس أن يعير الدنيا طرفه أو يواقفها بلحظه وقد سمع سيده ومولاه وهو يقول لأجل أصفيائه وسيد رسله وأنبيائه ﴿ وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجاً مِّنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ ﴾ الآية [طه: ١٣١]»[3].

كما ينبغي عليه أن يضعها حيث وضعها خالقها، فيحقرها ولا يعظمها، فهي لا تساوي عند الله تعالى جناح بعوضة، يقول الجنيد:

«فو الله لا والى الله من يحاده، ولا أقبل على من يبغضه، ولا عظّم من يعظم ما صغره وقلله إلا أن يترع عن ذلك»[4].

فحق على من عرف حقيقة هذه الدنيا أن يزهد فيها، وأول طريق التصوف الزهد فيها، وفي كل ما يتصل بها.

ومفهوم الزهد عند الجنيد هو الرضا بما هو موجود، وعدم التطلع إلى ما هو مفقود، وهو نوعان: زهد ظاهر يلحظه الناس، وزهد باطن مكانه القلب[5]، ويفسر ذلك، فيقول:

---

(١) طبقات الصوفية، السلمي: ١٣٢.

(٢) نفحات الأنس، الجامي: ١/٣٩٣.

(٣) انظر: حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٢٧٦.

(٤) المرجع السابق: ١٠/٢٧٦.

(٥) انظر: قوت القلوب، أبو طالب المكي: ٢/٨٤٥.

«فالظاهر بغض ما في الأيدي من الأملاك وترك طلب المفقود، والباطن زوال الرغبة عن القلب ووجود العزوف والانصراف عن ذكر ذلك»[1].

ويتضح هذان المعنيان أكثر في قوله:

«الزهد خلو القلب عما خلت منه اليد، واستصغار الدنيا ومحو آثارها من القلب»[2].

وقوله: هو «خلو اليد من الملك، والقلب من التتبع»[3].

فإن كان السالك فقيراً فزهده ألا تحدثه نفسه بطلب ما لا يملكه، فيكون قلبه خالياً كما أن يديه خاليتان، وإن كان موسر الحال فزهده أن يبغض ما يملكه من حطام الدنيا، ولا تحدثه نفسه بطلب ما لا يملكه منها، فإذا تحقق السالك بذلك أُورث المشاهدة القلبية المذكورة في حديث حارثة، يقول الجنيد:

«ولن يقدر أحد على استحضار عقله إلا بانصراف الدنيا وما فيها عنه، وخروجها من قلبه، فإذا انقضت الدنيا وبادت وباد أهلها، وانصرفت عن القلب خلا بمسامرة رؤية التصرف، واختلاف الأحكام، وتفصيل الأقسام، ولن يرجع قلب من هذا وصفه إلى شيء من الانتفاع بما في هذه التي عنها خرج، ولها ترك، ومنها هرب، ألا ترى إلى حارثة حين يقول: "عزفت نفسي عن الدنيا. ثم يقول: وكأني أنظر إلى عرش ربي بارزا وكأني بأهل الجنة يتزاورون وكأني وكأني"[4]وهذه بعض أحوال القوم»[5].

فإن وصل القلب إلى هذه الحال استوى عنده وجود الدنيا وعدمه، ولا يضر بعدها مصاحبته لها ببدنه مع مفارقة قلبه[6].

---

(١) المرجع السابق: ٨٤٥/٢.

(٢) طبقات الشافعية الكبرى، السبكي: ٢٦٤/٢، الرسالة القشيرية، القشيري:١١٦.

(٣) اللمع، السراج:٧٢، الرسالة القشيرية، القشيري:١١٧، التعرف، الكلاباذي:٦٥، عوارف المعارف، السهروردي:٨٤٠/٢، مدارج السالكين، ابن القيم:١١/٢.

(٤) راجع: تخريج الحديث ص٢٧٤هامش١.

(٥) حلية الأولياء، أبو نعيم :٢٧٢/١٠-٢٧٣.

(٦) المرجع السابق: ٢٦٢/١٠.

ويتضح من كلام الجنيد أن الزهد عنده ليس ترك الدنيا بالكلية وعدم الانتفاع منها بشيء، وإنما إخراج محبتها بالكلية من القلب.

ويتكلم الجنيد عن تحقق القلب من الانصراف عن الدنيا، فيقول:

«فإذا تحقق بذلك رزقه اللّه تعالى الإشراف على الآخرة والنظر إليها بقلبه، فحينئذ يجدّ في العلم بتقصير الأمل وتقريب الأجل؛ لأن الأسباب عن قلبه منقطعة والقلب منفرد بالآخرة، وحقيقة الزهد قد خلصت إلى قلبه فامتلأ من الذكر الخالص لربّه سبحانه وتعالى، فالزهد عن حقيقة الإيمان والمشاهدة للآخرة تكون بعد الزهد واستواء الأشياء، فيكون عدمها كوجودها بعد المشاهدة لاستواء القلب، ومعه يستوي المدح والذّم لسقوط النفس وذهاب رؤية الخلق، فعندها خلص الإخلاص إلى قلبه لصفاء الزهد وثبت الزهد لسقوط النفس»[(١)].

وهذه المعاني التي ذكرها الجنيد للزهد صحيحة ومطلوبة، فالزهد هو ترك ما لا ينفع في الآخرة، ولا تتم الرغبة في الآخرة إلا بالزهد في الدنيا، ولا يستقيم الزهد في الدنيا إلا بعد نظرين صحيحين، نظر في الدنيا وخستها وسرعة فنائها، ونظر في الآخرة وبقائها وشرف ما فيها[(٢)].

وقد يفهم من قول الجنيد (بأن الزهد هو خلو اليد من الملك) أنه يدعو إلى قصد الفقر وطلبه، فهل كان الجنيد فعلاً يدعو إلى حياة الفقر والتقشف؟ إن الإجابة على هذا السؤال تتطلب تسليط الضوء على موقفه من الفقر.

الفقر

احتل الفقر مكاناً هاماً في طريق التصوف، حتى جُعل مقاماً من المقامات العالية التي يصل إليها السالك[(٣)]، وأصبح اسم الفقير مرادفاً لاسم الصوفي[(٤)]، وبعضهم لا يفرق بين الاسمين[(٥)].

---

(١) قوت القلوب، أبو طالب المكي: ٨٤٥/٢.

(٢) انظر: الفوائد، ابن القيم:١١٨، مدارج السالكين، ابن القيم:٩/٢-١٠.

(٣) انظر: كشف المحجوب، الهجويري: ٢٥، اللمع، السراج: ٧٤.

(٤) انظر: الصوفية، صابر طعيمة: ٥٧، وانظر: اللمع، السراج: ٤٦.

(٥) انظر: عوارف المعارف، السهروردي: ٩٠/١.

وقد وقع خلاف بين الصوفية في مسألة التفاضل بين الفقر والغنى، ففضلت طائفة منهم الغنى على الفقر، بينما فضلت طائفة أخرى الفقر.

وسبب التفضيل عند الطائفة الأولى هو؛ لأنه الصفة التي يشترك فيها الإنسان مع الله تعالى – طبعاً في التسمية فقط – وهذا الرأي يميل إليه العامة أيضاً[1].

أما غالب الصوفية فإنهم يفضلون الفقر على الغنى، ويعتقدون أن النصوص التي ذكرت الفقر والفقير كانت في سياق المدح، وفي نظرهم أن معظم المسلمين على هذا[2].

ومن الأدلة التي يستدلون بها على تفضيل الفقر على الغنى، ما رُوي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال:قال رسول الله ﷺ: «يدخل فقراء المؤمنين الجنة قبل الأغنياء بنصف يوم خمسمائة عام»[3].

ولأجل هذا الفضل سعى كثير من الصوفية إلى الفقر، فأتلف ماله، وترك التكسب، ثم اضطرّ إلى سؤال الناس ليحصل على ما يقتات به، فباع النوري عقاراً له، ورمى ثمنه في الماء[4]، ومكث أبو جعفر الحداد[5]عشرين سنة ينفق ما يتكسبه على الفقراء ثم يخرج ليسأل الناس[6]، وأخذ الشبلي خمسين ديناراً ورماها في دجلة[7].

وقد عدّ الجنيد الفقر من الخصال الثمانية التي بُني عليها التصوف[1]، وهي مما اختص به النبي محمد ﷺ .

---

(١) انظر: كشف المحجوب، الهجويري: ٢٧.

(٢) انظر: المرجع السابق: ٣٠.

(٣) رواه ابن ماجه: كتاب الزهد: باب منزلة الفقراء (٤١٢٢). ورواه الإمام أحمد: مسند أبي هريرة (٧٩٣٣)، (٩٨٢٢). وقال الهيثمي في مجمع الزوائد: "رواه أحمد، ورجاله رجال الصحيح غير زيد بن أبي الحواري وقد وثق على ضعفه":١٠/٢٦٠.

(٤) انظر: تلبيس إبليس، ابن الجوزي:٣٤٩.

(٥) أبو جعفر بن بكير الحداد الكبير، كان بغدادياً، ومن أقران الجنيد ورويم، انظر: نفحات الأنس، الجامي:١/٢٥٢.

(٦) انظر: تلبيس إبليس، ابن الجوزي:٣٥٠.

(٧) انظر: المرجع السابق:٣٥٣.

(١) راجع:ص٢٧٤.

وعرّف الفقر، فقال:

«الفقر خلو القلب عن الأشكال»[1]. وهذا التعريف للفقر مرادف للتصوف الذي يهتم بتصفية القلب عن ما سوى الله تعالى[2]، فالفقير الحقّ لا يتعلق قلبه بشيء سوى الله تعالى.

قال الهجويري: «عندما يخلو قلب من المظاهر يصبح فقيراً؛ إذ أن وجود المظاهر غير وجود الله، ولذلك كان نبذها هو الطريق الوحيد»[3].

وقد يقصد الجنيد والصوفية من الفقر الافتقار إلى الله تعالى، فقد سئل:" أيما أتمّ: الاستغناء بالله تعالى، أم الافتقار إلى الله عزّ وجل؟ فقال: الافتقار إلى الله عزّ وجل موجب للغنى بالله عز وجل، فإذا صحّ الافتقار إلى الله عز وجل، كمل الغنا بالله تعالى، فلا يقال أيهما أتم؟؛ لأنهما حالان لا يتم أحدهما إلا بتمام الآخر، ومن صحح الافتقار صحح الغناء"[4].

وهذا الفقر هو المسكنة التي يحبها الله تعالى من عبده، فهي ليست مسكنة فقر المال، بل مسكنة القلب بانكساره وذله وخشوعه وتواضعه لله، وهي لا تنافي الغنى[5].

وهذا الكلام يناسب تفسير الفقر بالمحبة والخلة[6].

وقال الجنيد: «الفقر بحر البلاء، وبلاؤه كله عز»[7].

يقول الهجويري: «أي أن الفقر بحر المتاعب، وكافة المتاعب التي تأتي من الله عز، والعز جزء من الغير، ومن امتحنهم الله يغمرون بحر من المتاعب، ولا يعرفون العز إلا عندما ينسون متاعبهم وينظرون إلى مسببها، وعندها تتحول متاعبهم إلى عز...»[1].

---

(١) كشف المحجوب، الهجويري: ٣٥.

(٢) راجع:ص٢٧٥.

(٣) كشف المحجوب، الهجويري: ٣٥.

(٤) اللمع، السراج: ٢٩١.

(٥) انظر: عدة الصابرين، ابن القيم:١٩٢.

(٦) انظر: تفسير القرطبي: ٥/٤٠٠.

(٧) اللمع، السراج: ٢٣١، ٢٩٢. ونسبه الهجويري في كشف المحجوب إلى الشبلي، انظر: ٣٥.

(١)كشف المحجوب، الهجويري: ٣٥.

والجنيد لا يؤيد أن يخرج الرجل من ماله ليصبح فقيراً، فقد جاءه رجل، أراد أن يخرج من ملكه كله، ويجلس معهم على الفقر، فقال له الجنيد: لا تخرج كل ما معك، احبس مقدار ما يكفيك، وأخرج الفضل، وتقوت بما حبست، واجتهد في طلب الحلال، فلست آمن عليك أن تطالبك نفسك[1]، وكان للجنيد مالاً ودكاناً يتكسب منه، ولم يخرج منه طلباً للفقر، ومع ذلك كان يفضل الفقر، ويقول بأن الفقير الصابر أفضل من الغني الشاكر، وهذا الرأي مال إليه كثير من الصوفية[2].

وقد وقع خلاف في هذه المسألة بينه وبين ابن عطاء، وهو أحد تلاميذه، فكان ابن عطاء يفضل الغنى؛ لأنه صفة الله تعالى، فكان الجنيد يحآجّه ويقول بأن الله تعالى غنيٌ عن الأسباب لا بالأسباب، وكذا الفقير غني بإيمانه لا بالأسباب لانفراده عنها، أما الغني فإنه مشتت مجتمع بالأسباب[3].

ومن حجج ابن عطاء: أن الأغنياء سيحاسبون يوم البعث عن غناهم، وهذا يعني استماعهم إلى خطاب الله تعالى لهم دون واسطة، والخطاب على صورة عتاب، والعتاب هو ما يوجهه الحبيب إلى حبيبه، وكان ردّ الجنيد بأن الله تعالى إذا كان سيحاسب الأغنياء، فإنه سيعذر الفقراء، والإعذار أفضل من الحساب[4].

ويقال بأن الجنيد باهل ابن عطاء في هذه المسألة، ودعا عليه؛ لأنه أنكر عليه أشد الإنكار، وكان يقول: الفقير الصابر أفضل من الغني الشاكر وإن تساويا في القيام بما عليهما؛ لأن الغني التقي يمتع نفسه وينعمها، أما الفقير الصابر فإنه قد دخل على صفته الآلام والمكاره، فهو لذلك أتم حالاً من الغني[1].

---

(١) انظر: اللمع، السراج: ٢٧٤.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ٧٣/١١، قوت القلوب، أبو طالب المكي:٥٥٣/٢، إحياء علوم الدين، الغزالي:١٦٦/٤.

(٣) انظر: قوت القلوب، أبو طالب المكي: ٨١٥/٢.

(٤) كشف المحجوب، الهجويري: ٣١.

(١) انظر: قوت القلوب، أبو طالب المكي: ٨١٥/٢، إحياء علوم الدين، الغزالي:١٧٢/٤.

ويقال بأن ابن عطاء أصابته دعوة الجنيد؛ فقُتل أولاده، وأُتلف ماله، وزال عقله أربع عشرة سنة، فكان يقول: دعوة الجنيد أصابتني. ورجع إلى تفضيل الفقير[1].

والخلاف في هذه المسألة لا يستحق أن يفقد الجنيد صوابه ويدعو على تلميذه، فهي لا تعدو أن تكون مسألة نظرية، فلعل أمراً آخر صدر من ابن عطاء، جعل الجنيد يدعو عليه[2].

وسئل الجنيد: متى يكون الفقير الصادق مستوجباً لدخول الجنة قبل الأغنياء بخمسمائة عام؟ فقال:

((إذا كان الفقير معاملاً لله عز وجل بقلبه، موافقاً لله فيما منع، حتى يعد الفقر من الله نعمة عليه يخاف من زوالها كما يخاف على زوال غناه، وكان صابراً محتسباً مسروراً باختيار الله له الفقر، صائناً لدينه، كاتماً للفقر، مظهراً للإياس من الناس، مستغنياً بربه في فقره، كما قال الله عز وجل: ﴿ لِلْفُقَرَاء الَّذِينَ أُحصِرُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ ﴾ الآية، [البقرة: ٢٧٣]. فإذا كان الفقير بهذه الصفة يدخل الجنة قبل الأغنياء بخمسمائة عام، ويُكفى يوم القيامة مئونة الوقوف والحساب، إن شاء الله تعالى))[3].

فالفقير لا يمتدح للعدم الذي عنده إنما يمتدح إذا راعى آداب الفقر من الصبر والرضى[4].

ولاشك أن السعي للفقر، وترك التكسب، وسؤال الناس، كل هذا من الانحرافات التي وقع فيها كثير من الصوفية، وقد انتقدهم الإمام ابن الجوزي، وبين خطأهم[5].

وأساس الخطأ الذي جرّهم إلى ذلك هو اعتقادهم أن طريق الزهد يكون بالفقر؛ وذلك أنهم لما رأوا الزهد في الفقراء أغلب –لعدم وجود ما يدفعهم إلى غيره– ظنوا أن الفقر طريقاً للزهد،

---

(١) انظر: إحياء علوم الدين، الغزالي:١٧٢/٤.

(٢) ذكر ابن الجوزي أن سبب البلاء الذي أصاب ابن عطاء هو دعاؤه على نفسه. انظر: تلبيس إبليس:٣٤١، وأشار الذهبي إلى أن ذهاب عقله كان بسبب الرياضات الصوفية التي كان يعمل بها. انظر: سير أعلام النبلاء:٢٥٦/١٤.

(٣) اللمع، السراج: ٢٩٢.

(٤) انظر: المرجع السابق: ٥٢٢.

(٥) انظر:تلبيس إبليس، ابن الجوزي:١٦٨.

والأمر ليس كذلك، إذ أن للأغنياء زهد، وهو أكمل من زهد الفقراء[1]، فالذي يملك ويزهد فيما يملكه أكمل من الذي يزهد فيما لا يملك.

وبهذا يتضح خطأهم في اعتبار الفقر مقاماً، وهو ليس كذلك، بل هو ابتلاءٌ، والفقراء لم يمدحوا في القرآن بسبب فقرهم بل بسبب تعففهم[2].

والفقراء يسبقون الأغنياء دخولاً للجنة، لا لفضلهم على الأغنياء؛ وإنما لأنهم كانوا لا يملكون المال الذي يحاسبون عليه، وقد يكون للغني الذي حسناته أكثر من الفقير منزلة أعلى في الجنة[3]. فالفقير ليس بأفضل من الغني، إنما التفاضل بالتقوى[4].

وهذه الطائفة قد استندت في طريقها إلى علي بن أبي طالبﷺ، وقد ذكر ابن حزم أنه كان غنياً، وأنه ما مات إلا عن ثروة[5].

ومن الواضح أن الصوفية تأثروا بالرهبانية المسيحية في الزهد وترك الدنيا[6]، فكثيراً ما يستشهدون في كتبهم بأقوال ومواقف للمسيح عليه السلام[7].

والنبي ﷺ الذي كان يقول: (اللهم اجعل رزق آل محمد قوتاً)[8]، كان يستعيذ بالله تعالى من الكفر والفقر، فجاء في دعائه:(اللهم إني أعوذ بك من الكفر والفقر)[1]، ولم يُنقل أنه حثّ أصحابه على الفقر، أو أنه جعله مقاماً عالياً من المقامات.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية:١١/٢١، موقف الإمام ابن تيمية من التصوف والصوفية، أحمد بناني: ١١٣.

(٢) انظر: : موقف الإمام ابن تيمية من التصوف والصوفية، أحمد بناني:١١٤.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية:١١/٣٧٢، عدة الصابرين، ابن القيم:١٧١، ١٩٣.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ١١/٧٣، عدة الصابرين، ابن القيم: ١٧٠.

(٥) انظر: الموفي بمعرفة التصوف والصوفية، جعفر بن ثعلب: ٥٩.

(٦) انظر: التصوف المنشأ والمصادر، إحسان إلهي: ٦٤-٧٩.

(٧) انظر: قوت القلوب، أبو طالب المكي:٢/٧٤٠، ٧٤٤، ٧٤٧.

(٨) الحديث رواه البخاري:في الرقائق: باب كيف كان عيش النبيﷺ، برقم(١٠٥٥).

(١) الحديث رواه أبو داود: كتاب الأدب: باب ما يقول الرجل إذا رأى الهلال(٥٠٩٠). ورواه الحاكم في المستدرك(٩٢٧)، وقال:" هذا حديث صحيح على شرط مسلم".

ثانياً: المجاهدة

التصوف عند الجنيد عبارة عن مجموعة من الأعمال القلبية و البدنية، إضافة إلى مجموعة من الأخلاق[1]؛ وعلى السالك أن يجاهد نفسه على القيام بالأعمال، ويجاهدها أيضاً على التخلق بالأخلاق الحميدة، من أجل الوصول إلى استحضار المعبود والوصول إلى اللذة الروحية، وذوق طعم الإيمان.

والأعمال التي يجاهد بها السالك، ووردت في كلام الجنيد محصورة في أحد أمرين: ما ورد له أصل في الشرع، وما لم يرد له أصل في الشرع؛ فالأول كنوافل الصلاة والصيام والذكر، وكثيراً ما يظهر الاعتداء فيها بإرهاق النفس وإلزامها المواظبة على ذلك، فضاهت تلك المواظبة التشريع، وقد دخل الشيطان على الصوفية من باب إقدامهم، فلما رأى ما هم عليه من قوة إقدام، أخذ يقلل عندهم المأمور به، ويوهمهم أنه لا يكفيهم ذلك، وأنهم يحتاجون معه إلى مبالغة وزيادة[2]. (وستأتي تفصيلات أخرى تتعلق بهذا الموضوع في موضعها).

وأما الأمور التي لم يرد لها أصل في الشرع فأغلبها يدخل تحت المباح، لكن الجنيد وغيره من الصوفية أوجبوا على السالكين تركها تعبداً، كترك التزوج، وترك الطعام المباح لأيام، والسهر وترك النوم، والبطالة وترك التكسب، ولبس الصوف وترك ناعم الثياب، والعزلة وترك الخلطة، والصمت وترك الكلام، أو واظبوا على فعلها تعبداً كاستماع القصائد.

والملاحظ أن الغالب على هذه المباحات أنها من الحاجات الضرورية لبقاء الإنسان، أو لسلامته.

وتبدأ المجاهدة عند الجنيد من بداية حضور الخواطر[3]سواءً كانت نفسانية أو شيطانية أو ربانية، ولكل واحد منها طريقة في المجاهد يلزم اتباعها.

---

(١) راجع: تعريف التصوف ص٢٧٣.

(٢) انظر: إغاثة اللهفان، ابن القيم: ١/١.١١٦

(٣) الخاطر هو: "ما يرد على القلب من الخطاب، أو الوارد الذي لا تعمد للعبد فيه" وهو على أربعة أقسام: ١- الرباني: ويُعرف بقوة التسلط، وعدم الاندفاع بالدفع. ٢- الملكي: وهو الباعث على مندوب أو مفروض، وكل ما فيه صلاح.٣- النفساني: وهو ما فيه حظ النفس، ويسمى هاجساً. ٤- الشيطاني: وهو ما يدعو إلى مخالفة الحق. انظر: معجم اصطلاحات الصوفية، الكاشاني:١٧٧-١٧٨.

فالتعامل الأمثل والناجح مع الخواطر النفسانية، هو مخالفتها وحرمانها من مشتهياتها المباحة إن رغبت فيها، أو إتعابها بزيادة العبادة ومنعها الراحة إن رغبت في الراحة، يقول الجنيد:

((فهاتان الحالتان شاهدا عدل، متى اجتمعتا لا تشك في أن الخاطر من النفس، ومداواتها عند هذه القضية بالمخالفة المحضة، والإتعاب الشديد، فتمنعها الراحة عندما يكون الباعث للخاطر كثرة الكد والإتعاب بالعبادة، أو بوصف وضعه أثقل؛ ليكون ذلك أقمع لها من التحريك لمثل هذا الخاطر، وإن كان [الباعث للخاطر] شهوانياً جُعل دواؤه الحرمان للشيء الذي طلبته، أو تمنع من مشتهى آخر لها ليكون ذلك أمنع لها))[1].

وقد ذكر الجنيد أمرين متى وجدا فلا يشك السالك في أن هذا الخاطر نفساني، وقال عنهما: شاهدا عدل، هما: كون الخاطر شهوانياً أو لطلب الراحة، وإلحاح هذا الخاطر، وعدم انقطاعه، وعدم نفع الاستعاذة معه ولا الترغيب[2].

فإن لم يداو السالك هذا الخاطر بالمنع من المشتهيات، فإن ذلك سيورثه مرض القلب، يقول الجنيد: ((علل القلوب من اتباع الهوى، كما أن علل الجوارح من مرض القلب))[3].

بيد أن الجنيد لايرى أن يستمر الحرمان الكلي للنفس، بل يرى أن الحرمان لابدّ أن يكون جزئياً ومنقطعاً؛ تأديباً للنفس وترويضاً لها على لزوم ما يلزمها. وستأتي توضيحات أكثر في مجرى الكلام.

أما الخواطر التي يكون منشؤها من الشيطان، الذي يجري من ابن آدم مجرى الدم، فمهما كانت قوة النفس، فلا ينفع معها إلا الالتجاء إلى الله تعالى، وشدة الافتقار إليه والاعتصام به، يقول الجنيد:

((ويرصدها العدو المقيم بفنائها المجعول له السبيل على مجاري الدم فيها، فيرى هو بكيده خفي غفلتها، فيختلس منها بمساءلة الهوى ما لا يمكنه الوصول إلى اختلاسه في غير تلك الحال، فإن تألم لوكزته منه وعرف طعنته أسرع بالأمانة إلى من لا تقع الكفاية منه إلا به، فاستقصى من نفسه علم الحال التي منا وصل عدوه إليه، فحرسها بلياذة اللجأ وإلقاء الكنف وشدة الافتقار،

---

(١) أدب المفتقر إلى الله: تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٤٤.

(٢) انظر: المرجع السابق: ٢٤٤.

(٣) تفسير القرطبي: ١/١٩٧.

وطلب الاعتصام، كما قال النبي بن النبي بن النبي الكريم بن الكريم بن الكريم كذا قال النبيﷺ: الكريم بن الكريم بن الكريم يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم خليل الرحمن عليهم السلام:﴿ وَإِلاَّ تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ الْجَاهِلِينَ ﴾ [يوسف:٣٣]. وعلم يوسفعليه السلام أن كيد الأعداء مع قوة الهوى لا ينصرف بقوة النفس، ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ [يوسف:٣٤]»[١].

وهذا الخاطر الشيطاني علامته عدم الاتصال، فهو يذهب تارة ويكرّ تارة أخرى، والنفس تميل إليه؛ لأنه يجيء من مشتهياتها[٢].

أما الخاطر الرباني فإذا حضر فلابدّ من المبادرة له، وترك التشاغل عنه، واغتنام الفرصة التي قد لا تتكرر؛ لأن الخواطر الربانية لا تدوم، يقول الجنيد:

«وبادر لهذا الخاطر الرباني، ودع التشاغل والتضييع، فإن الوقت ضيق، والحال يتحول»[٣].

وقد مثل للخاطر الرباني، فقال:

«ومثاله: أن يكون قد خطر الخاطر في صيام بعض شهر قد حثّ الشرع على صيامه، أو قيام بعض ليله، فتقول: دع هذا حتى استكمل الليل بأوله أو الشهر بتمامه، وإنما ذلك مخادعة، ليسد باب التوفيق المجزي»[٤].

وعلامة هذا الخاطر أنه يهجم على النفس من غير مقدمات، وأن النفس تكسل للمبادرة إليه؛ لأنه يأتي من جهة التكليف[٥].

وقد تكلم الشيوخ في الخاطرين إذا كانا من الحق أيهما يتبع، قال الجنيد: الخاطر الاول؛ لأنه إذا بقي رجع صاحبه إلى التأمل[١].

---

(١) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٢٧٢.

(٢) انظر:أدب المفتقر إلى الله: تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٤٥.

(٣) انظر:المرجع السابق: ٢٤٤.

(٤) انظر:المرجع نفسه: ٢٤٦.

(٥) انظر:المرجع نفسه: ٢٤٥.

(١) عوارف المعارف، السهروردي:٢/٨٠٥ .

وهذه الأقسام للخواطر التي ذكرها الجنيد، ذكرها الإمام ابن القيم، وبيّن أنها ترد على كل أحد، وأن العبد وإن بلغ من الزهد والعبادة ما بلغ فمعه شيطانه ونفسه لا يفارقانه إلى الموت، والعصمة إنما هي للرسل[1].

---

(١) انظر: إغاثة اللهفان، ابن القيم: ١/١٢٢.

المبحث الثالث:أنواع المجاهدات الصوفية

في هذا المبحث سيكون الحديث عن أمرين: ١- المجاهدات التي التزم بها معظم الصوفية، وليس لها أصل في الشرع. ٢- مكارم الأخلاق التي رأوا أنه من الواجب التخلق بها.

أما العبادات التي لها أصل في الشرع فيرجأ الحديث عنها إلى الفصل الثالث من هذا الباب.

المجاهدات:

أولاً: لبس الصوف

وهو من الأمور التي بُني عليها التصوف، نقل الهجويري عن الجنيد قوله:

«التصوف مبني على ثماني خصال: السخاء والرضا والصبر والإشارة والغربة ولبس الصوف والسياحة والفقر»[١].

وقد ذكر الهجويري أنهم يرجعون لبس الصوف إلى موسى عليه السلام[٢].

والأصل في نسبة تسمية التصوف يرجع إلى الصوف في أرجح الأقوال وأشهرها[٣].

وقد اعتقد الصوفية أن لبس الصوف من سنن النبي ﷺ، واستدلوا على ذلك بأحاديث منها، حديث أنس بن مالك رضي الله عنه قال:(كان النبي ﷺ يلبس الصوف، وينام على الأرض، ويأكل من الأرض، ويركب الحمار ويردف خلفه، ويعقل العنز فيحتلبها، ويجيب دعوة العبد)[٤].

واعتقدوا كذلك أن لبسة الصوف دأب الأنبياء عليهم السلام، وشعار الأولياء والأصفياء[٥]؛لذلك اختار معظمهم لبسه، وأيضاً اختاروه تشبهاً بأهل الصفة؛ ولأن الصوف يمتاز بالخشونة والغلظة، وليس فيه من حظوظ النفس شيئاً، ففضلوه لستر العورة فحسب، ودفع الحرّ والقرّ[٦].

---

(١) كشف المحجوب، الهجويري: ٤٩.

(٢) المرجع السابق: ٤٩.

(٣) راجع: التمهيد لهذا الباب ص٢٧٠.

(٤) رواه أبو نعيم في الحلية، وقال: " غريب من حديث حبيب عن أنس تفرد به الحسن": ٦٣/٥.

(٥) انظر: اللمع، السراج:٤٠.

(٦) انظر: مرقاة المفاتيح، الملا علي القاري: ١٢٤/٨.

وقد كانت الثياب المصنوعة من خشن الصوف علامة على الزهد قبل الإسلام، وفي هذا حاكى العرب رهبان النصارى ثم شاع استعمال هذا النوع من الثياب بين زهاد المسلمين الأوائل، ومنه اشتق اسم الصوفي، ويُطلق على الصوفي أيضاً اسم مسوحي، من مِسح، وهو اللباس من الشعر[1].

وهكذا كان لبس الصوف من أهم ما تميز به الصوفية في فترة من الزمن، ثم حلت مكانه تدريجياً المرقعات[2]؛ لندرته؛ لأن بعض المبتدعة كما يزعمون اتخذوه شعاراً لهم[3].

والصوفية يعترفون بأنهم لا يتبعون هدي النبي ﷺ وحده بل يضيفون إليه أيضاً هدي غيره من الأنبياء، والمسلمون مأمورون باتباع هدي النبي ﷺ وحده، فعن محمد بن سيرين أنه بلغه أن قوماً يفضلون لباس الصوف، فقال: «إن قوما يتخيرون الصوف يقولون أنهم متشبهون بالمسيح بن مريم، وهدى نبينا أحب إلينا، وكان النبي يلبس القطن وغيره»[4].

وأما ما ثبت من لبس النبي ﷺ للصوف[5] فإن لبسه له لم يكن على الدوام، بل في بعض الأوقات دون بعض، ولبس الصوف لم يكن لبس شهرة عند العرب، أما الأحاديث الواردة في فضل لبس الصوف فهي أحاديث موضوعة[6].

ولما أصبح هذا النوع من اللباس لباس شهرة، نهى السلف عنه[7].

ويبدوا أن الصوفية لّما شعروا بوضوح بطلان ما استدلوا به زعموا أنهم يلبسونه اقتداءً بعمر بن الخطاب ﷺ[8].

---

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه، نيكلسون: ٤٨-٤٩ بتصرف يسير.

(٢) انظر: المرجع السابق: ٤٩.

(٣) انظر: كشف المحجوب، الهجويري: ٦٣.

(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ١١/٧.

(٥) كما روى البخاري في صحيحه أن النبي ﷺ كان في سفر وعليه جبة من صوف: كتاب اللباس: باب لبس جبة الصوف في الغزو (٥٤٦٣).

(٦) انظر: تلبس إبليس، ابن الجوزي: ١٨٧.

(٧) انظر: المرجع السابق: ١٨٨-١٨٩.

(٨) انظر: قوت القلوب، أبو طالب المكي: ٢/٧٥٠، كشف المحجوب، الهجويري: ٨٨.

ولا شك أن السلف من الصحابة والتابعين ما لبسوا المرقع تعبداً، وإنما للضرورة ولقلة ذات اليد، وهذا هو حال عمر ﷺ[1].

ولبس المرقع مع اليسار جحد لنعمة الله تعالى، وفي الحديث: (إن الله تعالى يحب أن يرى أثر نعمته على عبده)[2].

وعلى افتراض صحة ما نسبه الهجويري إلى الجنيد فالذي يظهر أنه لم يختر هذه اللبسة على غيرها؛ وهو الذي كان يبيع الخز من الثياب، فكيف يبيع أجود اللباس ثم يرتدي الأردأ؟! لو فعل هذا لاشتهر عنه؛ لأنه من الأمور المستغربة، وقد كان يقول:"بصفاء المطعم والملبس والمسكن يصلح الأمر كله"[3].

ثانياً: الجوع

يعتبر الجوع أحد الأركان المهمة عند الصوفية، ولأن اعتياده أمر شاق؛ وضعوا طرقاً حتى يتدرج السالك في اعتياد الجوع والإمساك عن الأكل[4].

ويعود تفضيلهم للجوع إلى اعتقادهم بأنه يشحذ الذهن، ويرقق القلب، وهو أدعى للانكسار والذل،ويكسر كل الشهوات، ويهذب القريحة، ويقوي الجسد، وأن ينابيع الحكمة تنبع منه، وأن ثمرته مشاهدة الله تعالى في الدنيا [5]، وينسبون كلاماً إلى النبي ﷺ في ذلك، وهو: (أجيعوا بطونكم وأعروا أجسادكم لعل قلوبكم ترى الله عياناً في الدنيا)[6].

---

(١) انظر: تلبس إبليس، ابن الجوزي: ١٨٢.

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه. ١٥٠/٤.

(٣) اللمع، السراج: ٢٤٤.

(٤) انظر:الرسالة القشيرية، القشيري: ١٤١، قوت القلوب، أبو طالب: ١٣٧٩/٣.

(٥) انظر:كشف المحجوب، الهجويري:٣٩٠،الرسالة القشيرية، القشيري: ١٤١، اللمع، السراج: ٢٦٩.

(٦) انظر: كشف المحجوب، الهجويري: ٣٨٩. ونُسب هذا الكلام إلى عيسى عليه السلام في قوت القلوب، أبو طالب: ١٣٨٠/٣، وفي إحياء علوم الدين، الغزالي: ٩٤/٣، وذكره السبكي في طبقاته مع الآثار التي لم يجد لها سنداً: طبقات الشافعية الكبرى: ٣٣٤/٦.

ونُقل عن الجنيد بدون إسناد أنه يرى بأن الجوع نعمة من نعم الله تعالى التي ينبغي أن يشكر عليها، ولا يُشتكى منها؛ فقال لرجل شكى إليه الجوع والتعري: «أجاعك الله وعرّاك؛ لأن الجوع والتعري نعمة من نعم الله لا يرزقها إلا لعباده المقربين»[١].

ويتأكد اهتمامه بهذه المجاهدة حين جعله ركناً من الأركان التي يُبنى عليها التصوف فقال: «ما أخذنا التصوف عن القال والقيل، لكن عن الجوع، وترك الدنيا، وقطع المألوفات والمستحسنات..»[٢].

وقال: «بُني أمرنا هذا على أربع: لا نتكلم إلا عن وجود، ولا نأكل إلا عن فاقة، ولا ننام إلا عن غلبة، ولا نسكت إلا عن خشية»[٣].

وجعل وقت حضور الأكل للفقراء وقتاً تتنزل فيه الرحمات؛ لأنهم لا يأكلون لمجرد الجوع بل للفاقة والحاجة الشديدة، فقال:

«تنزل الرحمة على الفقراء، يعني الصوفية في ثلاثة مواطن: عند أكلهم الطعام؛ فإنهم لا يأكلون إلا عن فاقة..»[٤].

فقد يصل الصوفي في هذا الوقت برقة قلبه إلى درجة البكاء شكراً لله تعالى على ما تفضل به عليهم من نعم، أولها الجوع.

ولا عجب أن يذهب الجنيد إلى ذلك وهو الذي تربى في بيئة تقدس الجوع والحرمان وتعتقد بأن إعطاء النفس ما تشتهيه من المباح من المعاصي؛ فهذا خاله السري يكسر كوز الماء ويحرم نفسه من شرب الماء البارد[٥]، وتنازعه نفسه ثلاثين سنة أن يغمس جزرة في دبس فلا يطيعها[٦].

---

(١) تذكرة الأولياء للعطار: ١٨٩، نقلاً من دراسات في التصوف، إحسان إلهي: ٦٥.

(٢) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٧٨/١٠.

(٣) طبقات الشافعية الكبرى، السبكي: ٢٧٤/٢.

(٤) اللمع، السراج: ٢٤٢، وانظر: تلبيس إبليس، ابن الجوزي: ٢٤١.

(٥) انظر: التعرف، الكلاباذي: ١١٦.

(٦) انظر: الرسالة القشيرية، القشيري: ١٥٣، وانظر: إحياء علوم الدين، الغزالي: ٨٣/٣.

ويتخرج الجنيد من هذه المدرسة، وهو يرى أن حرمان النفس من ما تشتهيه هو الدواء الناجح لها، فيقول عندما تكلم عن الخاطر النفساني: ((وإن كان [الباعث للخاطر] شهوانياً جُعل دواؤه الحرمان للشيء الذي طلبته، أو تمنع من مشتهى آخر ليكون ذلك أمنع لها))[1].

ويعتقد بأن الجوع والظمأ وإن كان ظاهره حرمان، إلا أنه في الحقيقة غذاء للنفس[2].

وينشأ الجنيد على نفس الخصال التي اعتاد أن يرى خاله عليها، فيقال بأنه مكث عشرين سنة لا يأكل إلا من الأسبوع إلى الأسبوع"[3].

وقال جعفر بن نصير: ((دفع إلي الجنيد درهماً وقال: اشتر لي به التين الوزيري، فاشتريته له، فلما أفطر أخذ واحدة ووضعها في فمه، ثم ألقاها، وبكى، وقال: احمله. فقلت له في ذلك، فقال: هتف في قلبي أما تستحي؟ شهوة تركتها من أجلي ثم تعود إليها))[4].

فهو يترك ما تشتهيه نفسه من المباح لله، ثم يعود إلى ما تركه، ثم ينتبه للمخالفة التي وقع فيها، فيلقي التين ويبكي، وكأن فعله هذا معصية.

يقول أحد الكتاب:((أما القائل: تركته من أجلي فليس هو الله تعالى؛ إذ الله لم يحرم شيئاً من الطيبات، فإنه هو القائل:﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّهِ الَّتِيَ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالْطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ [الأعراف:٣٢]. وعلى هذا يحتمل أن يكون القائل شيطاناً))[5].

وقد يرمي الجنيد من كلامه الإشارة إلى الحديث القدسي (يترك طعامه وشرابه وشهوته من أجلي)[6]؛ فقد كان الجنيد صائماً، وترك ما اشتهاه من أجل الله تعالى، ثم لما أفطر على ما اشتهاه بكى وتذكر في نفسه الحديث القدسي السابق.

---

(١) أدب المفتقر إلى الله: تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٤٤.

(٢) انظر: حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٦٣/١٠.

(٣) انظر:صفة الصفوة، ابن الجوزي: ٤١٧/٢، طبقات الشافعية الكبرى، السبكي: ٢٦١/١، الكواكب الدرية، المناوي:٣٧٧/١.

(٤) الرسالة القشيرية، القشيري: ١٥٤،وانظر:إحياء علوم الدين، الغزالي:١١٦/٣.

(٥) أبو حامد الغزالي والتصوف، نقلاً عن البوذية وتاريخها، عبد الله مصطفى: ٤٣٩.

(٦) رواه البخاري: كتاب الصوم: باب فضل الصوم(١٧٩٥).

ويرى الجنيد بأن خلاء البطن يرقق القلب، ويُعين على استعذاب التلاوة، ووجود حلاوة المناجاة، وقلة النوم ومداومة السهر للقيام، وأن امتلاء البطن على عكس ذلك؛ فهو مانع من فهم الخطاب ووجود لذة المناجاة، نقل أبو طالب بدون إسناد عن الجنيد قوله:

«يقوم أحدهم في صلاته فيجعل بينه وبين اللّه تعالى زنبيل طعام، ويريد أن يجد حلاوة المناجاة، أو يسمع فهم الخطاب، ومثل البطن مثل الزهر وهو العود المجوف ذو الأوتار، إنما حسن صوته لخفته ورقته، ولأنه أجوف غير ممتلئ، ولو كان ثقيلاً جالساً ممتلئاً لم يكن له صوت، وكذلك الجوف إذا خلا من الامتلاء كان أرقّ للقلب وأعذب للتلاوة وأدوم للقيام وأقل للمنام»[1].

ثم يأخذ منه أصحابه هذه العادة، فيعملون برياضة الجوع، ولكن هذه الإرادة القوية في تحمل الجوع ما تلبث أن تزول وتضعف إذا وُجد الطعام، وهذه أولى سلبيات هذا التجويع القاسي، «قيل للجنيد: ما بال أصحابك يأكلون كثيراً؟ فقال: لأنهم يجوعون كثيراً»[2].

ولا شك أن الصوفية سلكوا طريق الغلو والتنطع، ولم يتبعوا تعاليم الشرع التي أباحت الأكل والشرب، حيث قال تعالى:﴿وكُلُواْ وَاشْرَبُواْ وَلاَ تُسْرِفُواْ إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾[الأعراف: ٣١].

«والمذموم من الأكل إنما هو فرط الشبع، وأحسن الآداب في المطعم أدب الشارع»[3]، قال ﷺ:(ما وعاء شر من بطن حسب المسلم أكلات يقمن صلبه فإن كان لا محالة فثلث لطعامه وثلث لشرابه وثلث لنفسه)[4].

و«معلوم أن البدن مطية الآدمي، ومتى لم يُرفق بالمطية لم تبلغ»[5]، وقد سلك القوم طريق التجويع للنفس حتى خرج بكثير منهم إلى الوساوس والجنون وسوء الأخلاق[1].

---

(١) قوت القلوب، أبو طالب:٣/١٣٩٤.

(٢) آداب الصحبة، أبو عبد الرحمن السلمي: ١٠٦، الطبقات الكبرى، الشعراني:١/١٤٨.

(٣) تلبيس إبليس، ابن الجوزي: ٢٠٦.

(٤) رواه النسائي في الكبرى: أبواب الأطعمة: ذكر القدر الذي يستحب للإنسان من الأكل(٦٧٧٠)، ورواه الترمذي: كتاب الزهد: باب ما جاء في كراهة كثرة الأكل(٢٣٨٠)، وقال: حديث حسن صحيح.

(٥) تلبيس إبليس، ابن الجوزي: ٢٠٥.

أما حرمان النفس من المشتهيات من المطاعم والمشارب فهذا ليس من الدين في شيء، قال تعالى:﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّهِ الَّتِيَ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالْطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِي لِلَّذِينَ آمَنُواْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾ [الأعراف:٣٢].

والنبي ﷺ كان يحب أنواعاً من الطعام ويأكلها؛ فكان يحب الحلواء والعسل[٢]، ويتتبع الدباء[٣]، وكان يحب الشراب البارد[٤]، وإن كان في بعض المواقف يربط الحجر على بطنه من شدة الجوع، إلا أنه كان لا يتكلف الجوع، فيجوع إذا لم يجد ما يأكله، أما إذا وجد الطعام فإنه يأكل.

ويبدو أن الجنيد لا يثبت على رأي واحد في هذه المسألة، فهو رغم تعظيمه للجوع، إلا أنه كان يقول:«بصفاء المطعم والملبس والمسكن يصلح الأمر كله»[٥]، وهذا منه بناءً على المنهج الذي ارتآه في الحرمان المنقطع[٦]، وذلك لأن الصوفي مهما حاول من مجاهدة لمحو صفاته البشرية، بمنع نفسه حاجاتها، إلا أن النفس هي المنتصر الأول؛ إذ أن هذه الحاجات ضرورية، فالسالك مصيره التنازل عند هذه الضروريات ليعيش، ولكن الجنيد لا يقول بإعطاء النفس حاجتها بأي وجه كان، وإنما يقول بصفاء تلك الحاجة، أي خلوها من الكدر، ولا يكون ذلك إلا إذا كان الطعام واللباس والمسكن حسناً.

---

(١) انظر: المرجع السابق: ٢٠٧.

(٢) عن عائشة رضي الله عنها قالت: (كان رسول الله ﷺ يحب الحلواء والعسل) رواه البخاري: كتاب الأطعمة: باب الحلواء والعسل (٥١١٥).

(٣) عن أنس ﷺ (أن رسول الله ﷺ أتى مولى له خياطاً فأتى بدباء، فجعل يأكله، فلم أزل أحبه منذ رأيت رسول الله ﷺ يأكله) رواه البخاري: كتاب الأطعمة: باب الدباء (٥١١٧).

(٤) عن عائشة رضي الله عنها قالت: (كان أحب الشراب إلى رسول الله ﷺ الحلو البارد) رواه الترمذي: باب ما جاء أي الشراب كان أحب إلى رسول الله ﷺ (١٨٩٥)، وقال: هكذا روى غير واحد عن عيينة مثل هذا عن معمر عن الزهري عن عروة عن عائشة والصحيح ما روي عن الزهري عن النبي ﷺ مرسلاً.

(٥) اللمع، السراج: ٢٤٤.

(٦) راجع: معالجة الخاطر النفساني ص٣٥٤.

ثالثاً: ترك التزوج

اختلف مشايخ الصوفية في مسألة تفضيل الزواج على العزوبة أو العكس[1]، ولكنهم أجمعوا على أن أكمل الصوفية وأحسنهم هم العزاب[2]؛ لأن قلوبهم فارغة لم تنشغل بزوجة ولا ولد، ومما يستدلون به[3] ماورد في الأثر: (خيركم بعد المائتين رجل خفيف الحاذ. قيل: يا رسول الله، وما خفيف الحاذ؟ قال: الذي لا أهل له ولا ولد)[4].

ورأى البعض أن أصل هذه المسألة راجع إلى موضوع العزلة والصحبة؛ فالزواج خير لمن فضلوا الاجتماع بالناس، والعزوبة هي حلية الطالب المتجرد عن الدنيا الذي اعتزل الناس [5]، أي أنها تختلف من شخص لآخر[6].

وإن كانوا يتمسكون بإباحة الزواج؛ لكنهم يرون أن الصوفية مؤسسة على العزوبية، وحين يدخل الزواج فيها تتبدل الأمور[7]؛ ولأن مبنى التصوف على مجاهدة النفس وقمع شهواتها، ويطمع السالك من وراء هذا الطريق بإخماد صفاته البشرية، والتزوج اتباع لشهوات النفس، وليس مجاهدتها.

---

(١) انظر: قوت القلوب، أبو طالب:٣/ ١٦٠٣-١٦٤٨، عوارف المعارف، السهروردي:١/٢٧٩-٢٩٧، إحياء علوم الدين، الغزالي: ٢/٢٩.

(٢) انظر: كشف المحجوب، الهجويري: ٤٣٩.

(٣) انظر: عوارف المعارف، السهروردي: ٢٨٤، قوت القلوب، أبو طالب: ٣/١٦٠٦.

(٤) الحديث رواه الخطيب البغدادي من حديث حذيفة ﷺ، ونقل رؤيا لشخص رأى النبي ﷺ وسأله عن هذا الحديث، فأخبره بأنه قاله. انظر: تاريخ بغداد: ٦/١٩٧. قال ابن أبي حاتم: "قال أبي: هذا حديث باطل". انظر: علل الحديث:٢/١٣٢.

(٥) كشف المحجوب، الهجويري: ٤٣٦.

(٦) انظر: إحياء علوم الدين، الغزالي: ٢/٤٥.

(٧) انظر: كشف المحجوب، الهجويري: ٤٤٠.

ويرى الجنيد أن النفس قد تُلَبّس على صاحبها، فيخطر له الحاجة إلى الزواج، وتوهمه نفسه كي يلبي رغبتها بأن قصدها من التزوج إتباع هدي النبي ﷺ، وإعمال قوله:(تناكحوا تناسلوا، فإني مكاثر بكم الأمم يوم القيامة)[1]، وتجنب قوله: (لا رهبانية في الإسلام)[2].

فيرى أن حضور هذه الحاجة من الخواطر النفسانية التي باعثها الشهوة الجسمانية، وأنها في هذه الحالة تحتاج إلى مداواة، ومداواتها بالمخالفة المحضة وحرمانها من الزواج![3].

ويفضل للمريد المبتدئ ألا يتزوج، فنُقل عنه:

((أحب للمريد المبتدئ ألا يشغل قلبه بهذه الثلاث، وإلا تغير حاله: التكسب، وطلب الحديث، والتزوج))[4].

ورغّب الصوفية في ذلك؛ لأن المريد الذي يريد الوصول لابدّ أن يفرغ قلبه من كل المشاغل والعلائق، وقلب الأعزب مظنة فراغ لا يجده المتزوج.

والذي يظهر على الجنيد وغيره من مشايخ الصوفية أنهم فضلوا ترك الزواج للمريد المبتدئ خاصة الذي هو في مرحلة المجاهدة، ولم يستبن مداخل نفسه بعد، أما الواصل فلم يروا بأساً في زواجه؛ لأن الزواج وهذه حاله لن يكون له شاغلاً؛ بل إن "مصاحبة الدنيا أجمع لاتضره؛ فالعبد إذا كمُل علمه وأخذ من الأشياء لم تأخذ الأشياء منه"[5]. وإذا أقدم الواصل على الزواج فإن الزوجة تُنتخب له انتخاباً[6].

---

(١) قال السخاوي في المقاصد الحسنة: "جاء معناه عن جماعة من أصحابه فأخرج أبو داود والنسائي والبيهقي وغيرهم من حديث معقل بن يسار مرفوعاً:(تزوجوا الولود الودود ؛ فإني مكاثر بكم الأمم)" :١٧١.

(٢) قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري: لم أره بهذا اللفظ: ١١١/٩.

(٣) راجع: معالجة الخاطر النفساني ص٣٥٤.

(٤) قوت القلوب، أبو طالب: ٨٢٩/٢، إحياء علوم الدين، الغزالي:٢٩٥/٤.

(٥) انظر:عوارف المعارف، السهروردي: ٢٩١/١.

(٦) انظر: المرجع السابق: ٢٧٩/١.

ومعظم المشايخ كان متزوجاً، والجنيد كانت له زوجة، وكان يقول: «أنا أحتاج للزوجة كما أحتاج إلى الطعام»[1]، وهذا دليل على أنه لا يقول بترك الزواج على إطلاقه، وإنما بناءً على منهجه في الحرمان المذكور سابقاً.

ورغم ذلك فالجنيد ومن وافقه من الصوفية حين منعوا عن البعض ما أباحوه للغير، قد ابتعدوا عن هدي النبي ﷺ؛ فالنبي ﷺ حثّ الشباب خاصة ورغبهم في الزواج، وجعل علاج من تاقت نفسه إلى الزواج بالإقدام عليه، وليس بالحرمان كما ذكر الجنيد؛ فقال ﷺ: "يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء"[2].

وأكثر من ترك الزواج من قدماء الصوفية، إنما تركه تشاغلاً بالتعبد، ثم أتى من بعدهم فتركه وإن كان محتاجاً إليه تعبداً[3].

وليس هذا من العبادة في شيء؛ لأن النبي ﷺ ما فعل هذا، بل أنكر على من فعله أشد الإنكار، وقال: (والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له لكني أصوم وأفطر وأصلي وأرقد وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني)[4].

إذاً فالزواج من الأمور المشروعة التي رغّب فيها الإسلام، وتركه مخالفة للشرع، وليس طريقاً موصلاً إلى ولاية الله تعالى كما يدعي الصوفية[5]، بل قد يصل تركه إلى درجة التحريم[6]، أما الآثار التي ورد فيها مدحٌ للعزوبة فكلها باطلة[7].

---

(١) عوارف المعارف، السهروردي: ٢٩١/١، وانظر: قوت القلوب، أبو طالب: ١٦١٠/٣، إحياء علوم الدين، الغزالي: ٣٧/٢.

(٢) رواه البخاري: كتاب النكاح: باب قول النبي ﷺ: " من استطاع منكم الباءة.." (٤٧٧٨). ورواه مسلم: كتاب النكاح: باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه..(١٤٠٠).

(٣) انظر: تلبيس إبليس، ابن الجوزي: ٢٨٦.

(٤) رواه البخاري: كتاب النكاح: باب الترغيب في النكاح (٤٧٧٦). ورواه مسلم: كتاب النكاح: باب استحباب النكاح (١٤٠١).

(٥) انظر: مظاهر الانحرافات العقدية، إدريس محمود: ٨٣٣/٢-٨٣٩.

(٦) انظر: المرجع السابق: ٨٤٢/٢-٨٤٤.

(٧) انظر: الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، الملا علي القاريء: ٤٨٣/١.

وكثير من الصوفية الذين تركوا الزواج انحرفوا وأضافوا إلى محظورهم محظوراً آخر فوقعوا في صحبة المرد والأحداث[1].

و يُعدّ ترك الصوفية للزواج من الأمور التي تأثروا فيها "برهبان النصارى ونساكهم الذين ألزموا أنفسهم التبتل خلافاً لفطرة الله التي فطر الناس عليها"[2]، التي لم يشرعها عليهم، وقد قص الله تعالى علينا من خبرهم، فقال:﴿ وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاء رِضْوَانِ اللَّهِ﴾ [الحديد:٢٧].

ويُذكر أن هذه البدعة نشأت في الديانة النصرانية بتأثير من الغنوصية[3].

وتعتبر هذه العادة مما اشتهر عن رهبان البوذيين، فمن آداب البوذيين أن لا يخطر ببالهم أي خاطر من خواطر النساء؛ لأنه إثم من آثام الرهبانية، وعليهم بالإكثار من الخلوة ومراقبة (سمادهي) كسبيل للعلاج[4].

وقد نُقل عن الجنيد أنه قال:

((الأولاد عقوبة شهوة الحلال، فما ظنكم بعقوبة شهوة الحرام؟!))[5].

يقول الإمام ابن الجوزي في نقد هذا الكلام ((وهذا غلط، فإن تسمية المباح عقوبة لا يحسن؛ لأنه لا يباح شيء ثم يكون ما تجدد منه عقوبة، ولا يندب إلى شيء إلا وحاصله مثوبة))[6].

وترك طلب الأولاد مخالف لسنة النبي ﷺ وهدي الأنبياء عليهم الصلاة والسلام[7].

---

(١) انظر: تلبيس إبليس، ابن الجوزي: ٢٨٨.

(٢) التصوف المنشأ والمصادر، إحسان إلهي: ٦١، الأسفار المقدسة، علي عبد الوافي:٩٤.

(٣) انظر: تاريخ التصوف، بدوي: ١٢٥. ويُذكر أن الغنوصية تعدت على الأديان والمذاهب بالتأويل والتحوير مدعية تحويلها إلى معنى أعمق، وقد فعلت ذلك مع الأديان الوثنية، ومع اليهودية، والمسيحية. انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم: ٢٩٣.

(٤) انظر: البوذية وتاريخها، عبد الله مصطفى:٣٠٣- ٣٠٥.

(٥) تلبيس إبليس، ابن الجوزي: ٢٩٠. ونقله أبو طالب المكي دون أن ينسبه إلى أحد. انظر: قوت القلوب: ١٦٠٥/٣.

(٦) تلبيس إبليس، ابن الجوزي: ٢٩٠.

(٧) انظر:المرجع السابق: ٢٨٩.

فالنبي ﷺ قال: (تزوجوا الولود الودود فإني مكاثر بكم الأمم)[1].

والأنبياء صلوات الله تعالى وسلامه عليهم وهم أكمل الخلق طلبوا الولد، فقال تعالى حاكياً عن زكريا دعائه: ﴿رَبِّ هَبْ لِي مِن لَّدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً ﴾[آل عمران:٣٨].

رابعاً: السهر وقلة النوم

وقد جعله الجنيد من الأصول التي بُني عليها التصوف، واستدل بحديث حارثة الذي أسهر ليله[2].

ولقد كان الجنيد كثير السهر، قليل النوم، وكان يقول: مانزعت ثوبي للفراش منذ أربعين سنة[3].

ولا غرابة في ذلك؛ فقد اعتاد منذ صغره أن يرى خاله وأستاذه السري متجافياً عن النوم، فكان يقول: «ما رأيت أعبد لله من السري السقطي؛ أتت عليه ثمان وتسعون سنة ما رؤي مضطجعاً إلا في علة الموت»[4].

ورغم أن الجنيد بنى الطريق على السهر، وقلة النوم، فقال: "ولا تنم إلا عن غلبة..."[5]، إلا أنه لم يكن من الذين غالوا واستحبوا تكلف قلة النوم، بل كان يستحسن عدم التكلف، فردّ على علي بن سهل الذي كان يخالفه في ذلك [6]وقال له:

---

(١) رواه أبو داود: كتاب النكاح: باب النهي عن تزويج من لم يلد من النساء(٢٠٥٠)، ورواه النسائي في الكبرى: كتاب النكاح: باب النهي عن تزويج المرأة التي لا تلد(٥٣٤٢).

(٢) راجع: ص٢٧٤.

(٣) تاريخ بغداد، البغدادي: ٢٤٣/٧، طبقات الحنابلة، أبو يعلى: ٣٤٤/١، المنتظم، ابن الجوزي: ١١٩/١٣، المنهج الأحمد، العليمي: ٣٢٩/١، وانظر: البداية والنهاية، ابن كثير:٥٢٧/٧، مجمع الأحباب، الحسيني:١٠٥/٥.

(٤) تاريخ بغداد، البغدادي: ٩/ ١٩٢.

(٥) راجع:ص٢٧٤.

(٦) انظر: كشف المحجوب، الهجويري: ٤٢٤.

«إن يقظتنا تتضمن أعمال عبادتنا لله تعالى، أما نومنا فهو عمل الله؛ لذا فما كان وارداً من الله تعالى لنا بدون قوتنا وحولنا هو أكمل مما يرد منا إليه سبحانه بحولنا وقوتنا، والنوم موهبة من الله تعالى يكرم بها من أحبوه»[1].

فالنوم هبة من الله تعالى، ومن كمال الأدب مع الله تعالى قبول هبته، وعدم ردها.

ويُذكر أن كثيراً من المشايخ كانوا يتفقون مع الجنيد في هذه المسألة.

وظن الهجويري أن الجنيد خالف مذهبه في الصحو؛ إذ أنه استحسن النوم، والنوم غلبة تشبه السكر؛ وعلل صدور ذلك من الجنيد بأنه كان في حال غلبة[2].

وفي الحقيقة إن هذا الذي قاله الجنيد هو الموافق لمذهبه المبني على الحرمان غير المستمر؛ ذلك أن تعذيب النفس بقلة النوم الخارجة عن طبيعة البشرية من المجاهدات التي أودت بكثير من رجال الصوفية إلى اختلاط عقولهم، فلم يفيقوا من هذا السكر مدة حياتهم، ومن أمثال هؤلاء؛ الشبلي الذي عاش سكراناً ومات سكراناً[3]، فقد كان يجاهد نفسه على قلة النوم، حتى كان يكحل عينيه بالماء والملح[4].

قال الإمام ابن الجوزي في نقد فعل الشبلي:«وهذا فعل قبيح لا يحل لمسلم أن يؤذي نفسه، وهو سبب للعمى، ولا تجوز إدامة السهر؛ لأن فيه إسقاط حق النفس، والظاهر أن دوام السهر والتقلل من الطعام أخرجه إلى هذه الأحوال والأفعال»[5].

قال الإمام ابن القيم:«وكما أن كثرة النوم مورثة لهذه الآفات، فمدافعته وهجره مورث لآفات أخرى عظام، من سوء المزاج ويبسه وانحراف النفس وجفاف الرطوبات المعينة على الفهم والعمل، ويورث أمراضا متلفة لا ينتفع صاحبها بقلبه ولا بدنه معها»[6].

---

(١) المرجع السابق:٤٢٥.

(٢) انظر:كشف المحجوب، الهجويري: ٤٢٥.

(٣) انظر: نفحات الأنس، الجامي: ٣٨٦/١.

(٤) انظر: كشف المحجوب، الهجويري: ٤٢٦.

(٥) تلبيس إبليس: ٣٥٣.

(٦) انظر: مدارج السالكين:٤٦٠/١.

ولا شك أن من غالى أبعد، والنبي ﷺ كان ينام ويسهر، فمن ترك سنته وهديه فليس منه، قال ﷺ:(والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني)[1].

وكان سهر النبي ﷺ في عبادة، لكن الصوفية كانوا يتعبدون بالسهر وترك النوم، بغض النظر إن رافق ذلك إحياء لليل بصلاة أو قراءة، فتلك عبادة أخرى، ولا شك أن هذا إحداث في الدين؛ فلم يكن السهر بذاته في يوم من الأيام عبادة، ولم يكن تكلف قلة النوم بذاته مما يؤجر عليه الإنسان، وقد يحيي الصوفية ليلهم ولكن ليس بالإحياء المشروع، وإنما بما شرعوه من الرياضات[2].

خامساً: الصمت وقلة الكلام

معظم الصوفية يفضلون الصمت على الكلام، ومنهم من بنى الطريق على الصمت؛ لما وجدوا فيه من الفضائل، منها: صون اللسان عن الغيبة والنميمة والكذب، وإظهار صفات المدح، وغير ذلك[3].

ويبدوا أن الجنيد يذهب إلى الرأي الأول، وهو تفضيل الصمت على الكلام، فقد نقل عنه الهجويري قوله:

«الكلام كله ادعاء، وحيثما وجدت الحقيقة بطل الإدعاء»[4].

ونقل أيضاً: «من عرف الله كلّ لسانه»[5].

ولا شك أن كثرة الكلام مدعاة للوقوع في الزلل، والخير كل الخير في قلة الكلام إلا في الحق كما حثّ الشارع، فعن أبي هريرةؓ قال: قال رسول الله ﷺ:(من كان يؤمن بالله واليوم

---

(١) رواه البخاري: كتاب النكاح: باب الترغيب في النكاح (٤٧٧٦). ورواه مسلم: كتاب النكاح: باب استحباب النكاح (١٤٠١).

(٢) انظر: عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية، أحمد القصير: ٣٤٣.

(٣) انظر: كشف المحجوب، الهجويري: ٤٢٨، الرسالة القشيرية، القشيري: ١٢٠-١٢١.

(٤) كشف المحجوب، الهجويري: ٤٢٩.

(٥) المرجع السابق: ٤٢٩.

الآخر فلا يؤذ جاره، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليصمت)[١].

وقد وصل غلو الصوفية في هذه المسألة إلى أنهم اعتقدوا بأن الصمت عبادة في حدّ ذاته.

والجنيد لا يعتبر الصمت فقط عبادة، بل الكلام في نظره أيضاً عبادة، فقال:

((بُني أمرنا هذا على أربع: لا نتكلم إلا عن وجود، ولا نأكل إلا عن فاقة، ولا ننام إلا عن غلبة، ولا نسكت إلا عن خشية))[٢].

فالكلام بالوجد عبادة، كما أن السكوت بالخشية عبادة.

والمفهوم من كلام الجنيد أن الصوفي إذا تكلم بوجده، فكلامه ليس من عنده، بل من عند الله تعالى[٣]، وأنه لا يتكلم إلا بعد أن يأذن الله تعالى له بالكلام، يقول الجنيد:

((الصواب كل نُطق عن إذن))[٤].

ويقول: ((ألسنة الحكمة لا تنطق إلا من بعد أن يُؤذن لها، وإذا نطقت وقع النفع لمن أسمع بها))[٥].

وإن كان السكوت مطلوباً في الشرع إلا من خير، إلا أن السكوت الذي يتعبد به الصوفية سكوت مبالغ فيه يشبه ما عليه الرهبان البوذيين، حيث أنه يُعد عندهم ركناً هاماً من أركان عباداتهم[٦].

---

(١) الحديث:رواه البخاري: كتاب الأدب: باب من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره(٥٦٧٢)، ورواه مسلم: كتاب الإيمان: باب الحث على إكرام الجار والضيف ولزوم الصمت إلا عن خير...(٤٧).

(٢) طبقات الشافعية الكبرى، السبكي: ٢/ ٢٧٤.

(٣) راجع:ص٣١٧.

(٤) اللمع، السراج: ٣٠٣.

(٥) رسالة الجنيد إلى عمرو المكي: تاج العارفين، سعاد الحكيم:٢٧٦.

(٦) انظر: البوذية وتاريخها، عبد الله مصطفى: ٣٠٣.

سادساً: العزلة

نقل القشيري عن أحد المشايخ قوله:"لا يصح لأحد الصمت حتى يلزم نفسه الخلوة"[1]؛ لأن النفس بطبعها ميالة إلى مخالطة الناس كارهة للخلوة [2]؛ ولأن طريق القوم مبني على المجاهدات؛ فلا بد من مجاهدتها وإرغامها على الميل إلى ما تكرهه، وكره ما تميل إليه، ولذلك جاءت العزلة.

وتعتبر العزلة من الأمور المهمة في حياة الصوفي؛ فهي طريق للفيض من علوم الغيب. ولها فوائد وفضائل[3]. ولابدّ للمريد في ابتداء حاله من الاعتزال عن أبناء جنسه[4].

ويفرق بعض الصوفية بين العزلة وبين الخلوة[5]؛ بأن الخلوة أخصّ، وهي لفترة يسيرة، وأنها من صفات أهل النهايات، أما العزلة فهي أعمّ، وهي من صفات أهل البدايات[6]، وقد تطلق الخلوة ويراد بها العزلة والعكس.

والعزلة في الاصطلاح الصوفي: "تأتي على معنى الانفراد والوحدة والتخلي لذكر الله"[7].

والعزلة التي تلزم المريد هي أول خطوة في طريق الوصول، ويقصد بها الوصول إلى مراتب الإحسان؛ لذا يحتاج فيها المريد إلى شيخ يكون معه على صلة دائمة[8].

وثمرة العزلة التي يقصدها المريدون هو الترقي في مقامات الولاية حتى حصول الفتح العظيم، بأن يصبح القلب مقراً لواردات الغيب[9] بفيض شتى العلوم عليه دون أدنى كسب.

---

(١) الرسالة القشيرية:١٢٢.

(٢) انظر: عوارف المعارف، السهروردي: ٣٦١/١.

(٣) انظر: إحياء علوم الدين، الغزالي: ٢/ ٢٨٣-٢٩٤.

(٤) الرسالة القشيرية، القشيري: ١٠١.

(٥) انظر: معجم الصوفية، ممدوح الزوبي:١٥٥.

(٦) انظر: الرسالة القشيرية، القشيري: ١٠٢، حقائق عن التصوف، عبد القادر عيسى: ١٩٧-١٩٨.

(٧) المعجم الصوفي،محمود عبد الرازق: ٦٥٧/٢.

(٨) انظر: حقائق عن التصوف، عبد القادر عيسى: ٢١٨.

(٩) انظر: المرجع السابق: ٢٠٢.

ويرى مشايخ الصوفية أن لدخولها آداباً، ومن هذه الآداب أن يكون المريد قد حصل له قبل دخولها من علم العقائد كي لا يستهويه الشيطان، ومن علم العبادات ما يؤدي به فرضه[1].

أما بعد دخولها فلا ينبغي له أن يشتغل بالعلم ولا وسائله؛ فلا يقرأ ولا يكتب، ولا يشتغل بكتابة حديث، بل ولا قراءة قرآن[2]!!

وكان الجنيد في ابتداء أمره يحرص على العزلة، وكان أستاذه المحاسبي يرغمه على الخروج معه، ومخالطة الناس، فيتعجب منه الجنيد، ويقول له: «تخرجني من عزلتي، وأمني على نفسي إلى الطرقات، والآفات، ورؤية الشهوات؟!»[3] .

وهكذا يذكر الجنيد فوائد العزلة التي منها: الأمن من الآفات ورؤية الشهوات؛ فإن الذي يخرج إلى الطرقات لا يسلم غالباً من أن يتعلق فكره أو قلبه ببعض ما يجده في الطرقات، فيكون بذلك قد غفل عن بعض ما يوجبه عليه السير في الطريق.

ومخالطة الناس توجب على السالك الصبر على أذاهم، وهذا أمر شاق لا يقوى عليه كل أحد؛ لذا قال الجنيد:

«مكابدة العزلة أيسر من مداراة الخلطة»[4].

وقال: «من أراد أن يسلم له دينه، ويستريح بدنه وقلبه فليعتزل الناس، فإن هذا زمان وحشة، والعاقل من اختار فيه الوحدة»[5].

وللعزلة ثمرات كثيرة في نظر الصوفية من أهمها: فيض العلم اللدني على السالك، وقد كان الجنيد يتكلم في شتى العلوم، وعندما سئل:«ممن استفدت هذا العلم؟

قال: من جلوسي بين يدي الله ثلاثين سنة تحت تلك الدرجة. وأومأ إلى درجة في داره»[6].

---

(١) انظر:الرسالة القشيرية، القشيري: ١٠٢، حقائق عن التصوف، عبد القادر عيسى: ٩١-٩٢.

(٢) انظر:إحياء علوم الدين، الغزالي:٤/٢٩٥.

(٣) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٢٥٥.

(٤) الرسالة القشيرية، القشيري: ١٠٣، طبقات الشافعية الكبرى، السبكي: ٢/٢٦٧.

(٥) الرسالة القشيرية، القشيري: ١٠٤، الطبقات الكبرى، الشعراني:١/١٤٦.

(٦) تاريخ بغداد، البغدادي: ٧/٢٤٥، الرسالة القشيرية، القشيري: ٤٣١، وانظر: الكواكب الدرية، المناوي: ١/٣٨١.

فاعتزال الجنيد وتعبده لله تعالى في ناحية من بيته ثلاثين سنة كان سبباً في فيض شتى أنواع العلوم عليه، ويُقال بأنه ما تكلم على الناس في علم التصوف حتى مات شيخه أحمد الزيات سنة ٢٧٠هـ. فقد يكون هذا الحدث بعد عزلته ثلاثين عاماً[١].

وقد يكون الجنيد أراد من كلامه الإخبار بأن كثرة العبادة والخلوة مع الله تعالى كانت وراء حصول تلك العلوم له، ولم يرد الجنيد العزلة بمفهوم الصوفية، فإن سيرته تدل على أنه لم يعتزل الناس عزلة كاملة، بل كان يخالطهم في السوق، وكان له دكان يدخله كل يوم.

وقال الجنيد: «المريد الصادق غني عن علوم العلماء، يعمل على بيان، يرى وجه الحق في وجوه الحق، ويتوقى وجوه الشر من وجوه الشر»[٢].

والجنيد لم يعتزل الناس وهو أمي جاهل لأكثر العلوم ثم حصل له الفيض، بل إنه تلقى منذ صغره الأصول، وصحب شيخيه في التصوف السري والمحاسبي.

وعلى افتراض صحة ما نُقل عن الجنيد من قوله: «أحب للمريد المبتدئ ألا يشغل قلبه بهذه الثلاث، وإلا تغير حاله: التكسب، وطلب الحديث، والتزوج»[٣]، وقوله : «أحب للصوفي ألا يقرأ ولا يكتب؛ لأنه أجمع لهمه»[٤]، فإن كان التفضيل هو للمريد المبتديء فقط؛ لأن هذا الانشغال يشتت عليه فكره كما يرى الجنيد، والمطلوب من المريد جمع همه لله تعالى وحده.

ويذكر الجنيد معنًى آخر للعزلة، وهو مفارقة الناس بالسّر، فيقول فيما نقله المناوي عنه:

«من فارق الجماعة بجسمه وقع في الضلال، ومن خالط الناس بسره افتتن بهم»[٥].

ويبدو أن هذا المعنى هو الذي استقر عليه؛ إذ أنه لم يبرح مخالطاً للناس في مسجده وبيته واعظاً، وفي دكانه وسوقه متكسباً، ولم تشغله هذه المخالطة عن عبادة الله تعالى حتى وهو بين الناس كما سيأتي، وينقل عنه الغزالي قوله:

---

(١) راجع:ص٦٩.

(٢) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٧٠/١٠، وانظر: الرسالة القشيرية، القشيري: ٢٠٤، الطبقات الكبرى، الشعراني: ١٤٧/١.

(٣) قوت القلوب، أبو طالب: ٨٢٩/٢، إحياء علوم الدين، الغزالي: ٢٩٤/٤.

(٤) قوت القلوب، أبو طالب: ٨٢٩/٢، إحياء علوم الدين، الغزالي: ٢٩٤/٤.

(٥) الكواكب الدرية، المناوي: ٣٨٢/١.

«أنا أكلم الله منذ ثلاثين سنة، والناس يظنون أني أكلمهم»[1].

يقول الغزالي: «وهذا إنما يتيسر للمستغرق بحب الله استغراقاً لا يبقى لغيره فيه متسع»[2].

ورغم ذلك فإن الجنيد يرى ضرورة تفرغ من اختار المخالطة، وابتعاده عن الناس أوقاتاً للتعبد، ولا يفرق الجنيد هنا بين العالم الذي اختار مخالطة الناس وإفادهم من العلم، وبين العالم الذي اختار الابتعاد عنهم متعبداً، وكأنه يرى أن الأصل هو اعتزال الناس، ويُنتقل إلى مخالطة الناس عند استحضار النية، فيقول:

«فمن بين خال بعلمه متشاغل عن الخليقة بعبادته، مؤثر للعمل بما فتح الله تعالى عليه منه، ولا يريد بإدامة الخدمة لله تعالى بدلاً، ولا بالخلوة بما فتح الله تعالى له من ذلك حولا، ومن بين من حضرته في نشره العلم النية...»[3].

وقال في الذي يختار المخالطة: «وهو مع ما وصفته لك دائم العزلة، كثير الخلوة، متصل الجد والخدمة»[4].

كما أنه كان يرى أن كل عاقل لابد له من مواطن يخلو فيها بنفسه؛ متعبداً مؤدباً لها، فيقول:

«ينبغي للعاقل ألا ينفقد من إحدى ثلاثة مواطن: موطن يعرف فيه حاله أمتزايد أم منتقص، وموطن يخلو فيه بتأديب نفسه من إلزامها ما يلزمها، ويتقصى فيه على معرفتها..»[5].

وقد توسع الصوفية في أمر العزلة، فابتدعوا لأنفسهم خلوات يتعاهدونها كل عام، واستدلوا على مشروعيتها بأدلة[6].

والظاهر أن الجنيد لما أراد الاعتزال اختار بيته؛ حيث لازم فيه ركناً محدداً يؤدي فيه العبادة.

---

(١) إحياء علوم الدين، الغزالي: ٢/٢٨٤.

(٢) المرجع السابق: ٢/٢٨٤.

(٣) رسالته إلى عمرو المكي: تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٨٥.

(٤) المرجع السابق: ٢٨٦.

(٥) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/ ٢٧١.

(٦) انظر: عوارف المعارف، السهروردي: ١/٣٥٥-٣٥٦، ٣٧٦.

كما أنه كان يدخل المسجد مع تلاميذه بغرض الخلوة، قال الهجويري: بينما كان الجنيد هو وتلاميذه معتكفين إذ قدم عليهم سائح، فسارع كل منهم في إكرامه، ووضعوا أمامه الغداء، فقال: أريد الشيء الفلاني والشيء الفلاني. فقال الجنيد: يلزمك أن تذهب إلى السوق لأنك من رجاله، ولست من رجال الجامع أو الخلوة[1].

ويتضح من موقف الجنيد أنه يرى ضرورة الاكتفاء بالقليل من الزاد، وعدم التوسع فيه عند دخول الخلوة.

وقد كان الجنيد كباقي الصوفية يخرج أحياناً إلى الصحراء، فكان أستاذه الحارث يدعوه والجنيد في أول شبابه إلى الخروج معه إلى الصحراء، فيقول له: "اخرج معي نتصحّر"[2]، وعندما أصبح للجنيد مريدون ربما خرج معهم إلى هناك[3].

ويرى الجنيد أن من الواجب على من أراد التصحر أخذ ما يحتاجه من الزاد، وأن هذا ليس مخالفاً للتوكل كما يظن كثير من الجهلة، يقول الجنيد:

((من خرج إلى الصحراء يتنزه، ولم يكن معهم طعام، تنزهت الصحراء في عقولهم))[4].

ورغم أن الصوفية اعتادوا أن تكون عزلتهم في الخوانق[5]والأربطة [6]والزوايا[7].

---

(١) كشف المحجوب، الهجويري: ٤١٣.

(٢) انظر: حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٥٥/١٠.

(٣) انظر: قوت القلوب، أبو طالب: ١٤٦٧/٣.

(٤) المرجع السابق: ١٤٦٧/٣.

(٥) كلمة فارسية معناها بيت العبادة، وقد اندثر هذا الاسم بمرور الزمن، وأطلق عليها اسم التكية، وهي أماكن لإقامة الدراويش من الأعاجم، وحدثت في الإسلام في حدود الأربعمائة للهجرة. انظر: التصوف في مصر، توفيق الطويل: ٣٨.

(٦) دور أعدت لإقامة الصوفية، وخصص بعضها للنساء المنقطعات أو المطلقات أو الأرامل، ويقام فيها مجالس الوعظ. انظر: المرجع السابق: ٣٨.

(٧) دور يقيم فيها نفر ضئيل من الصالحين من الصوفية والفقراء للعبادة. انظر: المرجع نفسه: ٣٩. ويعد من الصعوبة التفرقة بين الخوانق والأربطة والزوايا. انظر:المرجع نفسه: ٣٩-٤٣.

ورغم أن أول رباط وجد في حياة الصوفية كان قبل ولادة الجنيد[1]، إلا أنها لم تنتشر ذلك الانتشار إلا بعد عصره[2]، واكتفى معظم المشايخ في عصره بوعظ وتوجيه مريديهم في المساجد والبيوت.

يقول أحد المستشرقين: «لم تظهر الربط والزوايا المنظمة في العالم الإسلامي إلا في عصر متأخر، فكتب الأوائل كالحلية والقشيرية وقوت القلوب...قلما يوجد فيها إشارة إلى هذه الربط والزوايا، ومع ذلك نجد أن كبار الصوفية من رجال القرنين الثالث والرابع قد اجتمع حولهم المريدون ليأخذوا عنهم الطريق ويتأدبوا بآدابه»[3].

وقد انتقد الإمام ابن الجوزي اتخاذ الصوفية لهذه الدور، وبين وجه الابتداع فيها، ومدى مشابهتهم للنصارى في اتخاذها[4]، وهم في فعلهم ليسوا مقتدين بالنبي ﷺ، ولا الأنبياء من قبله، فإن الأنبياء لم يتوحشوا كما فعلت الصوفية، وإنما سكنوا بين الأمم يدعوهم إلى التوحيد، ومن واجب العلماء أن يفعلوا ذلك[5]؛ فعزلة الصوفية من البدع التي ما أنزل الله تعالى بها من سلطان؛ وليست مبنية على الإتباع؛ فالدين مبني على المخالطة، قال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ﴾ [آل عمران:١١٠]. فتحقيق الخيرية التي فضل الله تعالى بها هذه الأمة على غيرها لا تتم إلا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكيف يتم هذا لو طبق الناس مبدأ العزلة؟!

---

(١) بداية ظهور الخوانق كان قبل نهاية القرن الثاني الهجري، ويقال أن أول خانقاه أسس للمتصوفة المسلمين كان بالرملة في فلسطين قبل نهاية المائة الثامنة الميلادية، ومؤسسها كان راهباً نصرانياً، وقيل يهودياً. انظر: في التصوف الإسلامي وتاريخه: نيكلسون:٤٨، ٥٦-٥٧، نفحات الأنس، الجامي:١/٤٥.

(٢) يذهب نيكلسون إلى أن خانقاوات الصوفية انتشرت في بلاد الإسلام في القرن الخامس الهجري، أما تأسيسها فكان قبل ذلك بقرون، ويقول جعفر بن ثعلب:" أما المساكنة فلم تكن ثمّ خانقات ولا ربط للصوفية، وإنما حدث ذلك بعد الأربع مائة". انظر: في التصوف الإسلامي وتاريخه: نيكلسون، ترجمة د/ عفيفي: ٥٧، الموفي بمعرفة التصوف والصوفية، جعفر بن ثعلب: ٥٧.

(٣) انظر: في التصوف الإسلامي وتاريخه: نيكلسون: ٥٧.

(٤) انظر: تلبيس إبليس، ابن الجوزي: ١٦٧.

(٥) انظر: السيف القاطع للنزاع في العقيدة، محمد الفلاتي:١١٢.

والذي يخالط الناس ويصبر على أذاهم خير من الذي لا يخالطهم ولا يصبر على أذاهم كما نطق بذلك الشارع[١].

أما ما ذُكر في فضل العزلة من أحاديث[٢]، فهو من باب العموم الذي يراد به الخصوص، والمراد ترك المخالطة في وقت من الأوقات؛ هي أوقات الفتن في آخر الزمان[٣].

ويعترف بعض الصوفية بأن عزلتهم تشبه عزلة الفلاسفة والدهريين الذين يستعينون بها على صفاء النفس لاكتساب العلوم الرياضية، لكنهم يفرقون بين خلوة هؤلاء التي لم تكن مبنية على اتباع الشرع، وبين خلوتهم التي يتبعون فيها الشرع كما يزعمون[٤].

((وتعدّ العزلة أو الخلوة من الرياضات البوذية التي ينبغي للمبتدئين فعلها، وعليهم الإكثار منها))[٥].

وقد أغنانا الشرع عن تخبطات الصوفية بخلوة لا تخلوا من اجتماع؛ وهي الاعتكاف في المساجد في العشر الأواخر من رمضان.

وقد يقصد الصوفية بالعزلة اعتزال غير الصوفية وعدم الاختلاط بهم، ويصفونهم بالغير، وهذا لا يفعله جماعة إلا إذا كانوا يضمرون أمراً، يخشون إن عُرف عنهم أن يُفتضحوا ويُفعل بهم ما لا يُحمد.

---

(١) قال ﷺ:"المسلم إذا كان مخالطاً للناس ويصبر على أذاهم خير من المسلم الذي لا يخالط الناس ولا يصبر على أذاهم "رواه الترمذي: كتاب القيامة والرقائق والورع: باب(٥٥) رقم (٢٥٠٧). وقال: إسناده حسن. ورواه ابن ماجه: كتاب الفتن: باب الصبر على البلاء (٤٠٣٢). ورواه البخاري في الأدب المفرد (٣٨٨):٨٩.

(٢) مثل قوله ﷺ لما سئل أي الناس أفضل؟ فقال:" مؤمن يجاهد في سبيل الله بنفسه وماله" قالوا: ثم من؟ قال:" مؤمن في شعب من الشعاب يتقي الله ويدع الناس من شره" رواه البخاري: كتاب الجهاد والسير: باب أفضل الناس مؤمن يجاهد بنفسه وماله(٢٦٣٤).

(٣) انظر: شرح مشكل الآثار، الطحاوي: ١٤/١٥٦-١٦٦.

(٤) انظر:عوارف المعارف، السهروردي: ١/٣٦٦.

(٥) انظر: البوذية وتاريخها، عبد الله مصطفى: ٤٤٤، ٤٥٧- ٤٥٨.

سابعاً: البطالة وترك التكسب

كان الجنيد يفضل الفقر على الغنى، وكان يحب للمريد في فترة سلوكه ألا يتكسب؛ حتى يتفرغ تماماً للعبادة، يقول الجنيد:

«أحب للمريد المبتدئ ألا يشغل قلبه بهذه الثلاث، وإلا تغير حاله: التكسب، وطلب الحديث، والتزوج»[1].

والذي يظهر أنه لا يؤيد خروج السالك من ماله كله، ولا تركه للتكسب، فقد جاءه رجل أراد الخروج من ملكه كله، والجلوس معهم على الفقر، فقال له الجنيد: "لا تخرج كل ما معك، احبس منه مقدار ما يكفيك، وأخرج الفضل، وتقوّت بما حبست، واجتهد في طلب الحلال، فلست آمن عليك أن تطالبك نفسك"[2]، ويقال بأن هذا الرجل كان له حانوت وهمّ بتركه فقال له الجنيد: لا تترك الحانوت؛ فإن التجارة لا تضرّ مثلك[3].

وكان يقول: «بصفاء المطعم والملبس والمسكن يصلح الأمر كله»[4]. وكيف يصفى ذلك إن لم يكن له عمل يتكسب من وراءه.

وسئل عن الكسب فقال:«يستقى الماء، ويلتقط النوى»[5]، وكان له دكان يتكسب من وراءه.

فهو لا يحبذ الخروج من المال، وترك التكسب، بل يحث على بذل الأسباب، وعدم التواكل؛ لأنه يجرّ إلى أمور أخرى يرفضها، ومن ذلك: سؤال الناس.

وللصوفية في مسألة السؤال خلاف، أما الجنيد فإنه لا يحبذه[6]، ويرى أنه طريق إلى ابتعاد الناس عن السائل وكرههم له، بخلاف ترك سؤالهم..فقد سأله رجل: «علمني شيئاً يقربني إلى الله وإلى الناس؟

---

(١) قوت القلوب، أبو طالب المكي: ٨٢٩/٢.

(٢) عوارف المعارف، السهروردي:٧٣٢/٢، وانظر: اللمع، السراج: ٢٧٤.

(٣) انظر: قوت القلوب، أبو طالب:١٢٤٣/٣.

(٤) اللمع، السراج: ٢٤٤.

(٥) المرجع السابق: ٢٥٩.

(٦) انظر: اللمع، السراج: ٧٥.

فقال: أما الذي يقربك إلى الله فمسألته، وأما الثاني فترك مسألتهم»[1].

ويرى الجنيد أن سؤال الناس ليس من علامة الفقير الصادق، فيقول:

«علامة الفقير الصادق أن لا يسأل، ولا يعارض، وإن عورض سكت»[2].

والفقير الصادق الذي لا يملك شيئاً لا يسأل، وإن أعطي شيئاً أخذ ولا يعارض، فأخذه من غير مسألة[3].

فإذا اضطر الفقير إلى السؤال فيُشترط أن يكون كارهاً للأخذ محباً للبذل والعطاء، يقول الجنيد: «لا يصح لأحد الأخذ حتى يكون الإخراج أحب إليه من الأخذ»[4].

ولما جاءه رجل بدنانير وعنده الكثير منها، وكان يحب أن يكون له غيرها، لم يقبلها الجنيد منه، وردها إليه[5].

ويرى الجنيد أن من يعطي مع محبته للأخذ لم يبلغ درجة الكمال في السخاء والبذل؛ لأن إخراجه كان عن مجاهدة نفس لا تُؤمن غلبتها في كرة ثانية، وكان يفضل أن يبذل ماله طواعية من غير إكراه[6].

كما يرى أن هناك شروطاً للأخذ وأن هناك شروطاً للعطاء، فقد جاءه رجل بمال، «وسأله أن يأكله فقال الجنيد: بل أفرقه على الفقراء، فقال: أنا أعلم بالفقراء منك ولم أختر هذا، فقال الجنيد: أنا أؤمل أن أعيش حتى آكل هذا، فقال: إني لم أقل لك أنفقه في الخل والكامخ والبقل، إنما أريد أن تنفقه في الطيبات وألوان الحلاوة فكل ما نفد أسرع كان أحب إلي فقال الجنيد

---

(١) طبقات الأولياء، ابن الملقن: ١٢٨.

(٢) اللمع، السراج: ٧٥.

(٣) انظر: المرجع السابق: ٧٥.

(٤) المرجع نفسه: ٢٦٢.

(٥) انظر: الرسالة القشيرية، القشيري:١٦٢، الطبقات الكبرى، الشعراني:١/١٤٦، نشر المحاسن، اليافعي:٢٣٧.

(٦) انظر: قوت القلوب، أبو طالب المكي:٢/٥١٠.

مثلك لا يحل أنْ يرد عليه، فقبله، فقال الرجل: ما ببغداد أحد أعظم منة عليّ منك، فقال الجنيد: وما ينبغي لأحد أن يقبل منه إلاّ من كان مثلك»[1].

ويجوّز الجنيد السؤال بغرض تهذيب النفس بذل السؤال، فقد طلب من الشبلي لما أتاه يريد مصاحبته أن يذهب إلى السوق، ويسأل كل من يصادفه حتى يخرج من قلبه الغرور والكبر؛ لأنه كان ابن حاجب حجاب المدينة[2]، ورأى بعض المشايخ جواز السؤال بتلك النية، وغيرها[3].

وقد انتقد الإمام ابن الجوزي الصوفية في مسألة السؤال مع القدرة على التكسب، وقال:«كيف يحل السؤال لمن يقدر على التكسب»[4].

ولا شك بأن الصوفية خالفوا سنة رسول الله ﷺ الذي قال:(ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده..)[5]، واتفقوا مع بعض جماعات من البوذية لا يتكسبون، ويعيشون من عطايا الناس، ويعتبرون التسول هو الكسب الطاهر[6].

ثامناً: السماع

والمقصود بالسماع في اصطلاح الصوفية هو « سماع القرآن أو قصائد الشعر بنغمة طيبة موافقة للطبائع، تؤثر في المستمعين إلى درجة الصعق والبكاء والغشية، وما شابه ذلك من ألوان التأثر »[7].

واشتهر إطلاق لفظ السماع على سماع القصائد الملحنة، والقصائد قد تكون قصائد زهدية تذكر الجنة والنار، وتشوق إلى دار القرار، أو يكون فيها مدح لله ورسوله ودينه وكتابه وهجاء

---

(١) قوت القلوب، أبو طالب المكي:١٥١١/٣، وانظر: طبقات الأولياء، ابن الملقن:١٣١، إحيــاء علــوم الدين، الغزالي:٢٥٦/٤.

(٢) انظر: كشف المحجوب، الهجويري: ٤٣٣.

(٣) انظر: المرجع السابق: ٤٣٣-٤٣٤.

(٤) انظر: تلبيس إبليس، ابن الجوزي: ٣٤٥.

(٥) رواه البخاري: كتاب البيوع: باب كسب الرجل وعمله بيده(١٩٦٦).

(٦) انظر: البوذية وتاريخها، عبد الله مصطفى: ٥١١، ٢٩٩- ٣٠٠.

(٧) المعجم الصوفي، محمود عبد الرازق: ٧٧٨/٢.

أعدائه، وقد تكون قصائد تذكر وصف النساء وحسنهن، وقد تذكر القطيعة والصد، والهجر والوصل،والشوق ونحو ذلك[١].

وقد اهتم الصوفية في بدء أمرهم بسماع القصائد التي تدعو إلى الزهد في الدنيا[٢]، ثم توسعوا فيها، حتى لم يرو بأساً من سماع القصائد التي تذكر الصد والهجر والعشق والاشتياق... وما شابهها، وحاولوا استخراج الفوائد الروحانية منها، وأخذ ما يُذكر بالله تعالى، واعتبروا أنفسهم بذلك مسبحين مقدسين[٣].

قال أبو حامد الغزالي: «والذي غلب عليه حب الله تعالى فلا تضره الألفاظ، ولا تمنعه عن فهم المعاني اللطيفة المتعلقة بمجاري همته الشريفة»[٤].

أما القصائد التي تصف النساء وحسنهن فسماعها غير لائق بأهل الديانات كما يرى ذلك قدماء الصوفية[٥].

وقد اعتاد الجنيد منذ صغره سماع البيت والبيتين من الشعر من خاله، نقل القشيري عن الجنيد: دفع السريِّ إليّ رقعة، وقال: هذه لك خير من سبعمائة قصة أو حديث يعلو!!

فإذا فيها:

ولما ادَّعيتُ الحبَّ قالت: كذبتني ... فمالي أرى الأعضاء منك كواسيا

فما الحب حتى يلصق القلب بالحشا ... وتذبل حتى لا تجيب المناديا

وتنحل حتى لا يُبقّى لك الهوى ... سوى مقلة تبكى بها وتناجيا[٦]

ودخل على السري وقد اعتلّ يعوده، فقال له:كيف تجدك؟ فقال:

---

(١) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم: ٤٨٢/١-٤٨٣، عوارف المعارف، السهروردي: ٣٠٢/١-٣٠٣.

(٢) انظر: تلبيس إبليس، ابن الجوزي: ٢٤١.

(٣) إحياء علوم الدين، الغزالي: ٣٤٩/٢، عوارف المعارف، السهروردي: ٣١٩/١.

(٤) إحياء علوم الدين، الغزالي: ٣٤٩/٢.

(٥) انظر: عوارف المعارف، السهروردي: ٣٠٢/١.

(٦) الرسالة القشيرية، القشيري: ٣٢٤.

كيف أشكو ما بي إلى طبيبي والذي أصابني من طبيبي

فأخذ المروحة يروحه، فقال: كيف يجد روح المروحة من جوفه يحترق من داخل، ثم أنشأ:

القلب محترق والدمع مستبق والكرب مجتمع والصبر مفترق
كيف القرار على من لا قرار له مما جناه الهوى والشوق والقلق
يا رب إن كان شيء فيه لي فرج فامنن على به ما دام لي رمق [1]

ووصل الأمر بالسري إلى اعتلاله من أمثال هذه القصائد؛ خاصة التي تذكر حال العاشق وما آل إليه.

فنشأ الجنيد في هذه البيئة التي تستلذ الكلام المنظوم، ومن ثم تأثر هو بدوره فأصبح كثيراً ما ينشد الشعر، ومن ذلك قوله:

إذا كنت قوت النفس ثم هجرتها فلم تلبث النفس التى أنت قوتها [2]

وأنشد:

والله والله لو بدأنى بكل ضرب من الصدود
ما كان لى من هواه بد ولو تقطعت بالوجود [3]

وأنشد:

ما لي جُفيت وكنت لا أُجفى ودلائل الهجران لا تخفى
وأراك تسقينى وتمزجنى ولقد عهدتك شاربي صرفاً [4]

---

(١) انظر: حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٧٣/١٠، إحياء علوم الدين، الغـزالي: ٢٣٣/٥، روض الريـاحين، اليافعي: ٢٦٩.

(٢) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٧٦/١٠.

(٣) المرجع السابق: ٢٦٩/١٠.

(٤) اللمع، السراج: ٣١٩.

ولا عجب بعد هذا أن يُعرف الجنيد التوحيد ببيت غزل، ويعلل ذلك؛ بأن الموحد يأخذ أعلى التوحيد من أدنى الخطاب وأيسره[1].

وقد أخذ أصحابه عنه الاهتمام بسماع القصائد وتواجدهم حال سماعها، فسأله السري: إيش خبر أصحابك يقولون القصائد؟ فقال الجنيد: نعم. فقال السري: يقولون عاشق دَنِف؟ ثم بيّن السّريّ أن علته وتعبه من سماع هذا النوع.

قال الجنيد: وكان معه من هذا كثير، ولكنه كان يستره؛ لأن معولّه الخوف[2].

والملاحظ أن غالب ما يذكره الصوفية من قصائد يتعلق موضوعها بالكلام عن الصد والهجر والشوق وأمثال ذلك، وقد أجمعوا على جواز استماع أمثال هذه القصائد، كما أجازوا الاجتماع لها[3]، لكنهم رأوا أن من آداب السماع عدم تكلفه واختياره[4].

وقد كان الاستماع إلى القصائد في الأصل للاستجمام من تعب الوقت[5].

ويرى الجنيد أن السماع في الأصل للترويح؛ لذا لا ينبغي طلبه، وأن من تعمد حضوره فُتن.

يقول الجنيد: «السماع فتنة لمن طلبه، ترويح لمن صادفه»[6].

فمن صادف مجلس سماع فسمع استراح، ومن تكلف البحث عنه فُتن.

ويقول: «إذا رأيت المريد يطلب السماع فاعلم أنّ فيه بقية من بطالة»[7].

ولأن السماع في الأصل للترويح من تعب الوقت فينبغي أن يكون سماعه غير مقصود؛ فإن طلبه المريد فإنه يدل على فراغه وعدم اشتغاله بالوقت كما ينبغي.

---

(١) راجع: ص٢٣٩.

(٢) انظر: اللمع، السراج: ٣٧٣.

(٣) انظر: عوارف المعارف، السهروردي: ١/٣٢٥، الإحياء: ٢/ ٣٣٤.

(٤) انظر: الغنية، الجيلاني: ٢/١٧٩.

(٥) التعرف، الكلاباذي: ١٢٠.

(٦) الرسالة القشيرية، القشيري: ٣٤٠.

(٧) عوارف المعارف، السهروردي: ١/٣٢٦، الرسالة القشيرية، القشيري: ٣٤٤، الاعتصام، الشاطبي: ١/٢٨٢.

وكثيراً ما كان سماع الجنيد عابراً، فكان يمر بالطريق فيسمع البيت من الشعر فيقف عنده، وربما ظهر منه التأثر، فيحكى أن أبا العباس بن مسروق قال:

«مررت مع الجنيد بن محمد في بعض دروب بغداد وإذا مغنٍ يغني:

منازل كنت تهواها وتألفها   أيام كنت على الأيام منصورا

فبكى الجنيد بكاءً شديداً، ثم قال: يا أبا العباس ما أطيب منازل الألفة والأنس، وأوحش مقامات المخالفات، لا أزال أحن إلى بدء إرادتي، وجدة سعيي، وركوبي للأهوال؛ طمعا في الوصول، وها أنا في أيام الفترة أتلهف على أوقاتي الماضية »[1].

ومع ذلك كان لا ينكر على من اجتمع للسماع، ويرى أن طريق السلامة في الدين بعدم الإنكار عليهم، وعدم تأثيمهم، فقال لأحد مريديه في حال ابتداء توبته:

«إذا أحببت أن تحفظ عليك دينك، فلا تنكر السماع عن الصوفية، ولا تر نفسك أهلاً له في صغرك، فإذا كبرت لا تخطيء الناس»[2].

بل كان يحضر مجالس السماع، ويسمع ويتواجد، ويظهر أنه كان يحضرها لأنه رأى توفر الشروط فيها، ولما تخلفت الشروط عنها وهو في آخر عمره ترك حضورها.

«فقيل له: كنت تسمع؟ فقال: مع من؟ قيل له: تسمع أنت لنفسك؟ فقال: ممن؟»[3].

والشروط التي يراها هي الإخوان والزمان والمكان، فيقول:

«السماع يحتاج إلى ثلاثة أشياء، وإلا تركه أولى: الإخوان والزمان والمكان»[4].

وقيل في معنى مراعاة الزمان: مراعاة فراغ القلب، فلا يكون وقت حضور الطعام أو أي صارف آخر..

ومراعاة المكان: بأن لا يكون في مكان كريه أو طريق ينشغل به القلب..

---

(١) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٢١٤. وانظر: الكواكب الدرية، المناوي:١/٣٨٥.

(٢) كشف المحجوب، الهجويري:٤٩٧.

(٣) عوارف المعارف، السهروردي: ١/٣٢٦.

(٤) اللمع، السراج: ٢٤٦، وانظر: الرسالة القشيرية، القشيري:٣٤٠، إحياء علوم الدين:٢/٣٧٢، روض الرياحين، اليافعي:٢٢٨.

وأما الإخوان: فيترك وقت حضور غير الصوفية لئلا ينشغلوا بهم(١).

ويرى الجنيد أن السماع لا يحدث في القلب شيئاً جديداً، إنما يهيج ما فيها من حب، فيقول: ((السماع لا يحدث في القلوب شيئاً، وإنما هو مهيج ما فيها))(٢).

ويعلل بأن الحلاوة التي يجدها الصوفي حال السماع سببها تذكر الروح لعذوبة مخاطبة الله تعالى لها في زمن الميثاق، بعد أن أوجد لها إدراكاً فسمعت به، فهذه الحلاوة وما ينتج عنها من حركة واضطراب؛ هي لتذكر تلك العذوبة، فقال بعد أن سئل: ما بال الإنسان يكون هادئاً، فإذا سمع السماع اضطرب؟:

((إن الله تعالى لما خاطب الذّر في الميثاق الأول بقوله: ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى﴾ [الأعراف:١٧٢]. استفرغت عذوبة سماع الكلام الأرواح، فلما سمعوا السماع حركهم ذكر ذلك))(٣).

ولعل هذا التذكر وما يبعث في النفس من وجد هو سبب لتنزل الرحمة، يقول الجنيد:

((الرحمة تنزل على الفقير في ثلاثة مواضع: عند الأكل؛ فإنه لا يأكل إلا عند الحاجة، وعند الكلام؛ فإنه لا يتكلم إلا للضرورة، وعند السماع؛ فإنه لا يسمع إلا عند الوجد))(٤).

وقد حمل ابن الجوزي السماع هنا على سماع القصائد الزهدية؛ حيث أنها مدعاة للرقة والبكاء، وهما من الرحمة(٥).

ويقول السهروردي:((السماع يستجلب الرحمة من الله الكريم"(٦)

---

(١) انظر: إحياء علوم الدين، الغزالي: ٢/٣٧٢.

(٢) حقائق عن التصوف، عبد القادر عيسى: ١٧١، ونقله السهروردي دون أن ينسبه إلى أحد، انظر: عوارف المعارف، السهروردي:١/٣٣٣.

(٣) الرسالة القشيرية، القشيري: ٣٣٩-٣٤٠، وراجع:ص١٨٨هامش٣.

(٤) التعرف، الكلاباذي: ١٢١، وانظر: الرسالة القشيرية، القشيري:٣٤٠، اللمع، السراج: ٢٤٢، عوارف المعارف، السهروردي: ١/٣٠٣-٣٠٤، إحياء علوم الدين، الغزالي: ٢/٣٣٤.

(٥) انظر: تلبيس إبليس، ابن الجوزي: ٢٤١.

(٦) عوارف المعارف، السهروردي: ١/٢٩٩.

واستشهد بحديث زيد بن أسلم ﷺ، قال: لما قرأ أبي بن كعب ﷺ فرقوا، فقال رسول الله ﷺ: "اغتنموا الدعاء عند الرقة، فإنها رحمة من الله تعالى»[1].

ويستدل الصوفية على مشروعية السماع بأدلة، منها: ما حُكي عن الجنيد قال: «رأيت النبي ﷺ في المنام، فقلت: يا رسول الله ما تقول في السماعات التي نحضرها في الليالي وربما تبدو منا الحركات فيها؟ فقال ﷺ: ما من ليلة إلا وأحضر معكم، ولكن ابدءوا بالقرآن واختموا بالقرآن!»[2]، وإقرار النبي ﷺ للصوفية في الرؤيا دليل على مشروعية السماع.

والذي يظهر أن الجنيد لا يعتقد بأن السماع عبادة، بدليل أنه اشترط له شروطاً، وكره تكلفه، وذكر أنه فتنة لمن طلبه، ولا يجوز أن تُوصف العبادات بذلك.

ومما يُذكر أنه سمع جارية تتكلم بالشعر وهي تطوف، فأنكر عليها، وقال: «يا جارية أما تتقين الله، في مثل هذا المكان تتكلمين بمثل هذا الكلام؟!»[3]، فلو كان يعتقد بأن إنشاد الشعر عبادة لما أنكر عليها.

ورغم أن الصوفية يفضلون سماع القرآن على غيره، إلا أن تأثرهم وطربهم يكون بسماع القصائد، ولما سئل الجنيد عن أصحابه: ما بالهم إذا سمعوا القرآن لا يطربون؟ قال: ما في القرآن ما يوجب الطرب؛ هو كلام الحق، نزل بأمر ونهي ووعد ووعيد، فهو يقهر. قيل له: فما بالهم يطربون عند القصائد؟ قال: لأنه مما عملت أيديهم. قيل له: فما بالهم يطربون عند الرباعيات؟ قال: لأنه كلام المحبين العشاق[4].

فهو يعتقد بأن الوجد والطرب من المخلوقين لا يكون إلا بمخلوق مثلهم يشاكلهم، والقرآن ليس بمخلوق، فلا يليق بهم أن يتواجدوا حال سماعه!!

والجنيد يقرّ بأن الشعر من أدنى الخطاب وأقله وأيسره، وأن خطاب القرآن هو أعلى خطاب.

ويتولّد عن السماع حال يسميها الصوفية الوجد.

---

(١) الحديث:مسند الشهاب:(٦٩٢) ٤٠٢/١.

(٢) نشر المحاسن، اليافعي:٣٠٧.

(٣) طبقات الشافعية الكبرى، السبكي: ٢٧٢/٢، روض الرياحين، اليافعي:٧٠.

(٤) آداب الصحبة، السلمي: ١٠٦، وانظر: الطبقات الكبرى، الشعراني:١٤٨/١.

الوجد

وقد جعل الجنيدُ الوجد ركناً من أركان التصوف مقارناً للسماع، فقال:

«التصوف: ذكر مع اجتماع، ووجد مع استماع، وعمل مع إتباع»[1].

وجعله سبباً لتنزل الرحمة كما مرّ قريباً[2].

ونقل عنه أنه قال: «الوجد هو المصادفة، لقوله عز وجل: ﴿وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِراً﴾ [الكهف:٤٩]. يعني صادفوا، وقال: ﴿وَمَا تُقَدِّمُواْ لأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ﴾ [البقرة:١١٠]. أي تصادفوا. وقال: ﴿ حَتَّى إِذَا جَاءهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً ﴾ [النور:٣٩]. يعني لم يصادفه»[3].

فكل ما صادف القلب وورد عليه بلا تعمد وتكلف من غم أو فرح فهو وجد[4].

وكلما زاد السالك في أوراده ووظائفه وأكثّر منها زاده الله من لطائفه، فقوي الوجد عنده، وإذا قوي الوجد أصبح مواجيداً[5]، وإذا عظمت المواجيد أصبح السالك في حال الوجود، وهي الحال التي يُنال فيها المراد من نشوة الطلب في مشاهدة الله تعالى[6].

والعلامات التي قد تظهر على الواجد هي: الوجل، الزفير، الشهيق، البكاء، الغشية، الأنين، الصعقة، الصراخ، الصيحة، الاضطراب[7].

وقد كان الجنيد يشك في بعض الأعراض القوية التي قد تنتاب الواجد، فقال:

«ذُكر يوماً عند سري السقطي المواجيد الحادة في الأذكار القوية وما جانس هذا مما يقوى على العبد، فقال: نعم، يُضرب وجهه بالسيف وهو لا يحسه.

---

(١) الرسالة القشيرية، القشيري: ٢٨١.

(٢) راجع:ص٣٨٦.

(٣) اللمع، السراج: ٣٧٥.

(٤) انظر:اللمع، السراج: ٣٧٥، الرسالة القشيرية، القشيري: ٦٢.

(٥) انظر: الرسالة القشيرية، القشيري: ٦٢، مدارج السالكين: ٦٩/٣.

(٦) انظر: كشف المحجوب، الهجويري: ٤٩٩.

(٧) انظر: اللمع، السراج: ٣٧٧، عوارف المعارف، السهروردي: ٢٩٨/١.

قال الجنيد: كان عندي في ذلك الوقت أن هذا لا يكون، فراجعته أنا في ذلك الوقت، فقلت له: يُضرب بالسيف ولا يحس؟! إنكاراً مني لذلك. فقال: نعم يُضرب بالسيف ولا يحس وأقام على ذلك»[1].

والجنيد وإن سلّم بأعراض المواجيد القوية إلا أنه يكره ظهورها؛ فقال للشاب الذي كان يصحبه بعد أن ظهر منه الزعيق حال سماع الذكر: إن فعلت ذلك مرة أخرى لا تصحبني[2].

قال الإمام الشاطبي: «وعليه أدبه الشيخ حين أنكر عليه ووعده بالفرقة؛ إذ فُهم منه أن تلك الزعقة من بقايا رعونة النفس، فلما خرج الأمر عن كسبه بدليل موته، كانت صيحته عفواً لا حرج عليه فيها إن شاء الله»[3].

وأُخبر بأن النوري ظل يصرخ لمدة ثلاثة أيام فذهب إليه، وقال: إذا كنت تعرف أن الصراخ يفيد معه فاخبرني لأصرخ معك، وإن كنت تعرف أنه لا يفيد فارض بالتسليم[4].

كما أن الجنيد وإن قال بالوجد الذي أراده القوم، إلا أنه يفضل زيادة العلم على زيادة الوجد؛ فمن زاد علمه ونقص وجده فهذا لا يضره، يقول الجنيد:

«لا يضر نقصان الوجد مع فضل العلم، وفضل العلم أتم من فضل الوجد»[5].

ويرى أن أتم الوجد يكون عند أهل العلم، ولعل ذلك؛ لأنه يرى أن العلم يمنع من الانحرافات التي قد تعتري السالك حال وجده، فلا يخرج بوجده عما حدده الشرع، فيقول:

«إذا قوي الوجد يكون أتم ممن يستأثر العلم»[6].

---

(١) اللمع، السراج: ٣٨١. وانظر: الرسالة القشيرية، القشيري: ٦٠.

(٢) انظر: الرسالة القشيرية، القشيري: ٣٤٥، إحياء علوم الدين، الغزالي: ٣٧٣/٢، عوارف المعارف، السهروري: ٣٤٢/١.

(٣) الاعتصام، الشاطبي: ٢٧٨/١.

(٤) انظر: كشف المحجوب، الهجويري: ١٥٩.

(٥) اللمع، السراج: ٣٨١، إحياء علوم الدين، الغزالي: ٣٧٤/٢، عوارف المعارف، السهروردي: ٣٣٧/١.

(٦) اللمع، السراج: ٣٨١.

فقوة العلم تدعو إلى الإمساك عن الوجد[1].

يقول العروسي في شرح قول الجنيد "وجد مع استماع":"الوجد الصحيح ماكان عن سماع صحيح محرك للقلوب؛ بأن يكون سنده كتاب الله أو سنة رسوله أو نحوهما من المواعظ المؤثرة"[2].

و«سئل الجنيد أيما أتم استغراق العلم في الوجود أو استغراق الوجود في العلم قال استغراق العلم في الوجود ليس العالمون بالله كالواجدين له»[3].

وقد أجمع المشايخ على أن قوة المعرفة أكبر من قوة الوجد؛ «لأنه لو كانت قوة الوجد أقوى لكان الإنسان في مقام خطير، بينما من رجحت فيه كفة المعرفة فهو آمن، ومن تغلب حاله على علمه فهو خارج عن الأوامر لا محالة، ويكون إما معذوراً أو مغروراً»[4].

والمعذور بسبب غلبة الحال هو الذي كان في حال السكر أو المحو، «فإذا كان الغالب عليه المحو فلا علم ولا عقل ولا فهم ولا حس»[5].

ولذا فضل الجنيد العلم على الوجد، والصحو على المحو.

وإذا تُكلف في استدعاء الوجد فهو تواجد وليس وجداً، وقد اختلفوا فيه؛ هل يسلم لصاحبه أو لا؟[6].

والذي يظهر أن الجنيد الذي يكره ما يظهر من أعراض الوجد، يكره التواجد؛ إلا أنه يسلمه لصاحبه[7].

---

(١) انظر: تلبيس إبليس، ابن الجوزي: ٢٤٩.

(٢) نتائج الأفكار، العروسي: ٤/١٠.

(٣) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٢٧٥.

(٤) كشف المحجوب، الهجويري: ٥٠٠.

(٥) الرسالة القشيرية، القشيري: ٦٤.

(٦) انظر: الرسالة القشيرية، القشيري: ٦١، اللمع، السراج: ٣٧٧.

(٧) انظر: الرسالة القشيرية، القشيري: ٦٢.

ومن ثمار الوجد عندهم ظهور الحركة والاضطراب، يقول الغزالي:((ويثمر السماع حالة في القرب تسمى الوجد، ويثمر الوجد تحريك الأطراف؛ إما بحركة غير موزونة، فتسمى الاضطراب، أو موزونة، فتسمى التصفيق والرقص))[1].

الحركة والرقص

لا ينكر الجنيد ظهور الاضطرابات والحركات، فنُقل أنه سئل عن أقوام يتواجدون ويتمايلون، فقال: ((دعوهم مع الله تعالى يفرحون؛ فإنهم قوم قطعت الطريق أكبادهم، ومزق النصب فؤادهم، وضاقوا ذرعاً فلا حرج عليهم إذا تنفسوا مداواة لحالهم ولو ذقت مذاقهم عرفتهم))[2].

ولكنه كان ينكر على من ظهرت منه الحركات كثيراً؛ لأنه مدعاة لانشغال الناس به عن السماع؛ فكان له مريد يضطرب كثيراً في السماع، وكان الدراويش ينشغلون به كثيراً، فشكوه إلى الجنيد، فقال له: إذا اضطربت بعد هذا في السماع فلا أصحبك أنا أيضاً[3].

وقد كان الجنيد في بدء أمره يتحرك ويضطرب حال السماع؛ فقيل له: كنت تسمع القصائد وتحضر مع أصحابك في أوقات السماع، وكنت تتحرك، والآن فأنت هكذا ساكن الصفة؟ فقرأ عليهم: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٨٨][4].

والصوفية متفقون على جواز انبعاث الحركة حال السماع[5] إلا أنهم لا يسمون هذه الحركة رقصاً[6]؛ فيذكر الهجويري بأن الرقص لا أساس له في الدين، ولا في طريق الصوفية! وأنه حرام

---

(١) إحياء علوم الدين، الغزالي: ٣٣٢/٢.

(٢) مجموعة رسائل ابن عابدين: ١٧٢. نقلاً عن حقائق عن التصوف، عبد القادر عيسى:١٥٩.

(٣) انظر:كشف المحجوب، الهجويري:٤٩٤، عوارف المعارف، السهروردي: ٣٤٢/١.

(٤) اللمع، السراج: ٣٦٦-٣٦٧، وانظر:حلية الأولياء، أبو نعيم:٢٧١/١٠، الرسالة القشيرية، القشيري:٦٢، إحياء علوم الدين، الغزالي:٣٧٣/٢، نفحات الأنس، الجامي:٢٧٨/١.

(٥) انظر أدلتهم في: الرسالة القشيرية، القشيري: ٣٦٣، عوارف المعارف، السهروردي: ٣١٧/١-٣١٩.

(٦) انظر: كشف المحجوب، الهجويري:٥٠٢، حقائق عن التصوف، عبد القادر عيسى: ١٥٧.

في الشرع والعقل، ومحال أن يقوم به أفضل الناس، وإن كان اضطراب الوجد يشبه الرقص، إلا أنه ليس رقصاً[1].

ولّما لم يضبط الصوفية حركة الوجد بضوابط تفرق بينه وبين الرقص، انغمس كثير من المقلدين في الرقص؛ لأنهم ظنوا أنه حركة المشايخ[2]، حتى خرج بهم إلى التسلية والطرب المحظور، وتحقيق الأغراض الدنيئة[3]، وبإجازتهم لاستخدام آلات اللهو في السماع كالطبل والقضيب[4] خرج المقلدون عن مقاصد أشياخهم.

وإن كانت حركة الوجد من الأمور المباحة عندهم[5]، إلا إنها قد تصل بحسن النية إلى درجة العبادة، وبعضهم لا يجيزه للشيوخ ومن يُقتدى بهم.

واختلف الصوفية أيما أتم في الوجد: الحركة أم السكون؟، ويميل السراج إلى من فضل السكون؛ لأنه دليل على كبر العقول وقوتها وتمكنها[6]. ولعل هذا القول هو ما يذهب إليه الجنيد.

وقد تظهر من بعضهم حال السماع خوارق يجعلونها من باب الكرامات؛ كالمشي على الماء، والارتفاع في الهواء، والدخول في النار وغيرها[7].

وربما قوي الوجد عندهم فخرج بهم إلى تمزيق الثياب وخرقها.

خرق الثياب

يستدل الصوفية على مشروعية خرق الثياب حال السماع بحديث منسوب إلى النبي ﷺ؛ وهو (أن النبي ﷺ عندما أعلن للفقراء أنهم سيدخلون الجنة قبل الأغنياء، سقطوا منجذبين

---

(١) انظر: كشف المحجوب، الهجويري: ٥٠٢.

(٢) انظر: المرجع السابق:٥٠٢.

(٣) انظر: عوارف المعارف، السهروردي: ٣١٣/١، حقائق عن التصوف، عبد القادر عيسى: ١٥٨.

(٤) انظر: إحياء علوم الدين، الغزالي: ٣٤٨/٢.

(٥) انظر: عوارف المعارف، السهروردي: ٣١٤/١، ٣١٦.

(٦) انظر: اللمع، السراج: ٣٨٣.

(٧) انظر: عوارف المعارف، السهروردي: ٣٢٣/١، قوت القلوب، أبو طالب:١٠٩٧/٢.

ومزقوا ملابسهم، وعندئذ نزل جبريل عليه السلام من السماء، وقال لمحمد ﷺ: إن الله يطالب بحظه من هذه المزق، فحمل واحدة منها وعلقها على عرشه تعالى)[١].

والجنيد الذي يلقب بإمام الخرقة نقل حديث دخول الفقراء للجنة قبل الأغنياء[٢]، لكنه لم يشر إلى هذه الزيادة التي تذكر تواجدهم وتمزيقهم الثياب[٣].

وقد ذكر السهروردي هذا الحديث وشك فيه، وقال: «ويخالج سري أنه غير صحيح.. ويأبى القلب قبوله»[٤].

وتمزيق الثياب لم يعرف عن المتقدمين من شيوخ الصوفية، وإنما عُرف عن متأخريهم[٥]، ولا يوجد ما يدل على أن الجنيد فعل هذا حال سماعه.

ويعترف بعض الصوفية بأن تمزيق الثياب من الوجد عادة ليس له أصل[٦]، ومع ذلك وضعوا له أحكاماً[٧].

وقد سبق الكلام عن أصل الخرقة وسندها[٨].

ويمكن تلخيص موقف الجنيد من قضية السماع وما يتبعه كالآتي:

أنه منذ كان يحضر مجالس السماع لم يكن يعتقد أن السماع بذاته عبادة، بل كان يرى أنه للترويح من تعب ما تكلفوه من عبادات حتى ينشط المريد للعبادة مرة أخرى، ولتحريك محبة الله تعالى الموجودة في القلوب؛ فإذا تحركت أقبل المريد على العبادة مرة أخرى كأشد ما يقبل.

---

(١) العقيدة والشريعة في الإسلام لجولدتسيهر:٣٣٨، نقلاً عن التصوف الإسلامي، محمد جلال: ٢٨٩، وانظر: عوارف المعارف، السهروردي: ١/٣٥٣-٣٥٤.

(٢) راجع:ص٣٥١.

(٣) انظر: التصوف الإسلامي، محمد جلال: ٢٩٠.

(٤) عوارف المعارف:١/٣٥٤.وفي هامشه:" رواه الديلمي في مسند الفردوس، وفيه عمار بن إسحاق اتهمه الذهبي بوضع هذا الحديث، واتفق الحفاظ على أنه كذب موضوع":١/٣٥٣.

(٥) انظر: تلبيس إبليس، ابن الجوزي: ٢٥٤.

(٦) انظر: الغنية، الجيلاني: ٢/١٨١، كشف المحجوب، الهجويري: ٥٠٣.

(٧) انظر: عوارف المعارف، السهروردي: ١/٣٤٦-٣٥١، الغنية، الجيلاني: ٢/١٨١.

(٨) راجع:ص٣٣٦.

ولّما اختلفت المحبة عند الحضور، فإن السماع سيُخرج كل محبة في القلب، فإن لم توجد محبة الله تعالى أصلاً، فإن السماع لن يُوجدها، فهو لا يوجد أمراً لم يكن موجوداً، إنما يهيج ويخرج الموجود، فالسماع يحرك جنس المحبة فيصلح لحب الأوتار والغلمان والإخوان والأوطان والمردان والنسوان كما يصلح لحب الرحمن كما قال شيخ الإسلام[1].

ومن الطبيعي والأمر كذلك أن يمنع مشايخُ الصوفية كلَ مريد ابتدأ الطريق عن حضور مجالس السماع كما منعوه الزواج وغيره من المباحات؛ لأن المريد ما سلك هذا الطريق إلا لزرع محبة الله تعالى في قلبه، فإذا كان السماع يحرك جنس المحبة، ولا محبة صحيحة، فإنه لن يكون طريقاً لزرع المحبة التي يسعى إليها المريد.

ولعل الذي دعى الجنيد إلى ترك حضور مجالس السماع هو ما رآه من توسع الصوفية في أمر السماع، وما لاحظه من انتشاره، فأصبح السماع يستغرق الأوقات الطوال، حتى خرج عما وُضع له من الترويح؛ وأصبح يضيع الوقت الكثير في مجالس السماع والإعداد لها، كذلك من الأسباب التي دعت الجنيد إلى ترك السماع ما لاحظه من تكلف بعض المستمعين ببعض ما ليس لهم، وقد استدل بعضهم من ترك الجنيد للسماع على عدم جوازه، وقال بعضهم:"لا رخصة في السماع في زماننا؛ لأن الجنيد تاب عن السماع في زمانه"[2].

وقد حثّ الجنيد على عدم طلب مجالس السماع؛ لأنها طريق للفتنة؛ لكن من وجد في طريقه مجلس سماع دون أن يتكلف البحث عنه لم يكن السماع فتنة له بل ترويحاً، وبناءً على ذلك اشترط له شروطاً، وجعل له ضوابطاً.

بيد أن الجنيد لما اعتزل حضور مجالس السماع لم يظهر منه الإنكار بشدة على من يحضره، بل اكتفى بعدم الحضور، وجالس من يحضره، ولم ير صحة الإنكار عليهم، ولا تأثيمهم.

وكان الأولى بالجنيد أن يمنع السماع تماماً موافقة لمذهبه في المجاهدة، فاستماع القصائد مرغوب عند النفس، والخواطر التي تدفع إليه لا يمكن أن تكون ربانية، بل إما شيطانية أو نفسانية، وكلاهما يحتاج إلى مدافعة ومخالفة[3].

---

(١) انظر: التحفة العراقية لشيخ الإسلام:٥٦، ضمن الرسائل المنيرية الجزء٤.

(٢) انظر: حاشية ابن عابدين: ٣٤٩/٦.

(٣) راجع:ص٣٥٤.

ولا شك أن السماع بدعة اخترعها الصوفية ليس لها أصلٌ في دين الله تعالى، وإن كابروا وحاولوا إخضاع النصوص الصحيحة لأغراضهم، أواستدلوا بما بطل شرعاً أو بطل عقلاً[(١)].

وقد بيّن شيخ الإسلام والإمام ابن الجوزي وغيرهما قديماً، كما بين غير واحد من المتأخرين خطأ ما عليه الصوفية في هذه المسألة وما يتبعها[(٢)]، فالاجتماع للسماع واتخاذه عبادة لم يؤخذ عن الرسل، فكما أنه لا حرام إلا ما حرمه الله، فلا دين إلا ما شرعه الله[(٣)].

وما نقله بعض المتأخرين من الاستدلال على صحة السماع برؤيا للنبي ﷺ، نسبها للجنيد[(٤)]، وهي قول الجنيد «رأيت النبي ﷺ في المنام، فقلت: يا رسول الله ما تقول في السماعات التي نحضرها في الليالي وربما تبدو منا الحركات فيها؟ فقال ﷺ: ما من ليلة إلا وأحضر معكم، ولكن ابدءوا بالقرآن واختموا بالقرآن!»[(٥)].

فالرؤيا هذه لم يُذكر لها إسناداً، وحتى لو وُجد الإسناد فليس فيها دليلاً؛ «إذ أن الأحكام التعبدية لا تثبت بالرؤى، فالدين كامل، فمن أتى بشيء زائد على ما نُقل من عهد النبوة وزعم أنه تلقاه عن النبي ﷺ في المنام فإنه يصدق في رؤياه، لكن باعتقاد أن من تمثل له هو الشيطان، لأن رؤية النبي ﷺ مشروطة بصفته المعروفة وبخطابه الذي لا يخالف الشرع»[(٦)].

---

(١) انظر: إحياء علوم الدين، الغزالي:٢/٣٣٤، حقائق عن التصوف، عبد القادر عيسى: ١٦٣-١٧٢.

(٢) انظر: الاستقامة، ابن تيمية:١٦٨-٢٠٣، مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ٥٣١/١١، تلبيس إبليس، ابن الجوزي: ٢١٤-٢٥٧،إغاثة اللهفان، ابن القيم: ٢٢٤/١-٢٦٧، الاعتصام، الشاطبي: ٢٧٠/١-٢٨٣، تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي، محمد لوح: ٣١٤/١-٣٣٣.

(٣) انظر: التحفة العراقية، ابن تيمية:٥٧، ضمن الرسائل المنيرية: الجزء٤.

(٤) ونُسبت هذه الرؤيا إلى ممشاذ الدينوري. انظر: عوارف المعارف، السهروردي: ٣١١/١، إحياء علوم الدين: ٢ /٣٣٤.

(٥) نشر المحاسن، اليافعي:٣٠٧.

(٦) انظر: تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي، محمد لوح:٣٠٥/١.

والسماع وما يتبعه من وجد ورقص لم يأمر الله تعالى به ولا رسوله ﷺ، بل يشبه عبادة الكفار في الجاهلية التي كانت بالتصفيق والتصفير، وإنما عبادة المسلمين الركوع والسجود[1].

وأما ما نُقل عن الجنيد من جعله الاضطراب حال السماع بسبب تذكر الأرواح لمخاطبة الله تعالى لها وهي في عالم الذر، فهذا كلام لا أساس له، وهو من التناقضات التي نُسبت إلى الجنيد؛ فقد تقرر في بعض كلامه أن ذلك الزمن لا يعلمه إلا الله تعالى، فالسماع الذي وقع للأرواح لا يعلمه إلا الله تعالى، بل ذكر بأن الله تعالى هو الذي أجاب عنهم؛ لأن الأرواح كانت بحيث لا تحس ولا تُدْرك ما يدور حولها[2]، وتذكّر الخطاب يدل على إدراكها في ذلك الزمن!!

ثم ما علاقة سماع القصائد بالألحان الموزونة بسماع الأرواح لخطاب الله تعالى؟! هل يعتقد الجنيد بأن كلام الله تعالى على طريقة هذه الأوزان ؟! تعالى الله وعزّ أن تشبه صفاته صفات المخلوقين، وإن كان ناتج مانُسب إلى الجنيد هذا، وإن لم يكن فيه تصريح، إلا أن مذهب الجنيد هو التفريق بين كلام الله تعالى الذي منه القرآن وبين قصائد الشعر، فيعتقد بأن الشعر كلام المخلوقين، وهو من أدنى الكلام وأيسره، وأن طربهم لسماعه دون القرآن؛ لأنه مخلوق مثلهم، فبينهم وبينه تناسب؟ وهنا سؤال يوجّه إلى الجنيد، وهو: ما سبب استعذاب الأرواح لما سمعت خطاب الله تعالى لها في زمن الميثاق؟ هل كان بينها وبينه تناسب أيضاً؟!

وهذا النقل إن صح عنه، فهو من الباطل الذي جرّ باطلاً؛ فالسماع باطل، والاضطراب فيه باطل، والتعليل الذي نُقل عن الجنيد باطل.

«والاضطراب الحاصل عند السماع قد يكون لحلاوة الصوت، وليس له تعلق بذلك الخطاب الأول»[3].

والواقع كما نقله الإمام ابن الجوزي عن شيخه: أن هؤلاء الصوفية يصورون الباري سبحانه وتعالى صورة تثبت في القلوب، فإن غابت الصورة بحكم ما يقتضيه العقل أقلقهم الشوق إليها فنالهم عند السماع من الوجد، وتحريك الطبع والهيمان ما ينال الهائم من العشق[4].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ١١/٥٩٩.

(٢) راجع: ٢٥٩.

(٣) انظر: المصادر العامة للتلقي عند الصوفية، صادق سليم: ٥٠٥.

(٤) انظر: تلبيس إبليس، ابن الجوزي: ٢٣٨-٢٣٩.

وأما تخريقهم الثياب حال الوجد فهو خطأ وحرام؛ لأنه من تضييع المال، وقد نهى النبي ﷺ عن ذلك[1].

وأما السماع العابر لبعض القصائد، وأخذ ما يناسب الحال منها، فهذا قد يحدث كثيراً، وهو ليس من السماع المنهي عنه؛ لأنه سماع غير مقصود[2].

والسماع الصحيح هو سماع القرآن، وهو الذي كان الصحابة من أهل الصفة وغيرهم يجتمعون عليه، فكان أصحاب محمدﷺإذا اجتمعوا أمروا واحدا منهم يقرأ، والباقى يستمعون[3].

والصوفية متفقون على أن هذا السماع هو أفضل سماع[4]، إلا أنهم ابتدعوا سماع القصائد.

((وكل من نقل أن الصحابة ﷺكان لهم حاد ينشد القصائد الربانية بصلاح القلوب، أو أنهم لما أُنشد بعض القصائد تواجدوا على ذلك، أو أنهم مزقوا ثيابهم، أو أن النبي ﷺ لما قال: (إن الفقراء يدخلون الجنة قبل الأغنياء بنصف يوم) أنشدوا شعراً، وتواجدوا عليه[5]. فكل هذا وأمثاله إفك مفترى، وكذب مختلق باتفاق أهل الاتفاق من أهل العلم والإيمان))[6].

وقد جرّت مجالسُ السماع الصوفيةَ إلى محظورات أخرى انتشرت بينهم، من ذلك النظر إلى المرد وصحبتهم.

---

(١) انظر: المرجع السابق: ٢٥٣.

(٢) انظر: التحفة العراقية، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل المنيرية: ٥٩، تلبيس إبليس: ٢٣٧.

(٣) انظر:مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ٥٨/١١.

(٤) انظر:عوارف المعارف،السهروردي:٢٩٨/١،كشف المحجوب،الهجويري:٤٧٨،الغنية،الجيلاني:١٦٧.

(٥) ومن ذلك ماروره عن أنس بن مالك ﷺ أنه قال:" كنا عند رسول الله ﷺ إذ نزل عليه جبريل ﷺ، فقال: يارسول الله إن فقراء أمتك يدخلون الجنة قبل الأغنياء بنصف يوم، وهو خمسمائة عام، ففرح رسول الله ﷺ، وقال: أفيكم من ينشدنا؟ فقال بدوي: نعم يارسول الله. فقال: هات. فأنشأ البدوي وقال: قد لسعت حية الهوى كبدي، فلا طبيب لها ولا راقي، إلا الحبيب الذي شغفت به، فعنده رقيتي وترياقي. فتواجد رسول الله ﷺ، وتواجد الأصحاب معه حتى سقط رداؤه عن منكبه، فلما فرغوا آوى كل واحد منهم إلى مكانه. قال السهروردي:"ويخالج سري أنه غير صحيح...ويأب القلب قبوله". انظر: عوارف المعارف: ٣٥٣/١.

(٦) انظر:مجموع الفتاوى: ٥٨/١١-٥٩.

وقد حذّر كثير من مشايخ الصوفية تلاميذَهم من معاشرة الأحداث ومخالطتهم، أو النظر في وجوههم، وحرّموا فعل ذلك، ونسبوا من أجازه إلى الشرك؛ لما فيه من التعلق بغير الله والانشغال بالمخلوق[1].

وقد انتشر ذلك بين تلاميذ الجنيد وأصحابه، فيوسف الرازي يعترف بأنه ابتلي بهذه المعصية، ورغم ذلك يوصي مريديه بألا يقتدوا به[2].

وقد انتقد الإمام ابن الجوزي الصوفية في فعلهم هذا، وتعجب من تركهم لعزائم التصوف في حمل النفس على المشاق!![3].

أما موقف الجنيد من ذلك فيتضح من الموقف التالي:

فيُقال بأن أحمد بن الجلاء رأى يوماً غلاماً في غاية الجمال، فوقف أمامه ينظر، فمرّ به الجنيد، فقال ابن الجلاء: ياسيدي، هل يحرق الله هذا الوجه بالنار؟

فقال الجنيد: يا ولدي، هذه نظرة في شهوة، وليست نظرة في عبرة، ولو أنك نظرت باعتبار لوجدت نفس هذا الإعجاز في كل ذرة من ذرات الوجود، إن الله سيعاقبك قريباً لهذا العمل الذي يعوزه الاحترام.

قال: فما حوّل الجنيد وجهه عني حتى أُنسيت القرآن، ولم أعد أحفظ منه سنين عديدة حتى كثر ابتهالي...والآن لا أتجاسر بعد ذلك على النظر إلى مخلوق[4].

فيتضح أن الجنيد كان شديد الإنكار على من يبدو منه النظر إلى الأحداث، وكان يعتقد بأن ذلك النظر معصية.

قال ابن المسيب رحمه الله تعالى: ((إذا رأيتم الرجل يلح النظر إلى غلام أمرد فاتهموه))[1].

---

(١) انظر: الرسالة القشيرية، القشيري: ٣٦٢، اللمع، السراج: ٣٣٤، كشف المحجوب، الهجويري: ٥٠٢، عوارف المعارف، السهروردي: ٣٣٢/١.

(٢) انظر: اللمع، السراج: ٣٣٤، طبقات الصوفية، السلمي: ١٥٥.

(٣) انظر: تلبيس إبليس، ابن الجوزي: ٢٦٥-٢٦٧.

(٤) انظر: كشف المحجوب، الهجويري: ١٦٢-١٦٣.

(١) تلبيس إبليس، ابن الجوزي: ٢٥٨.

بل إن الجنيد يروى عن الإمام أحمد كراهته لمرافقة الرجلِ للأمرد حتى لا يُتهم الرجل في دينه، فقال: «جاء رجل إلى أبي عبد الله أحمد بن حنبل، ومعه غلام حسن الوجه، فقال له: من هذا؟ قال: ابني. فقال أحمد: لا تجيء به معك مرة أخرى. فلما قام، قيل: أيد الله الشيخ، رجل مستور وابنه أفضل منه؟! فقال أحمد: الذي قصدنا إليه من هذا ليس يمنع منه سترهما، على هذا رأينا أشياخنا، وبه خبرونا عن أسلافهم»[1].

تاسعاً: آداب الصحبة

ويراد بها صحبة المريد لشيخه، وقد يراد بها صحبة الإخوان من الصوفية، ولكلا الصحبتين كان«مشايخ الصوفية يطلبون من بعضهم أداء واجبات الصحبة، ويأمرون تلاميذهم بالمطالبة بها حتى صارت آداب الصحبة بينهم كفرض ديني»[2].

وتتضح أهمية الصحبة عند الصوفية؛ من حيث أنها المُظْهر لأخلاقهم مع بعضهم البعض، والتصوف مبني على الأخلاق؛ "فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك بالتصوف"، كما مرّ من كلام الجنيد[3].

والصوفية ما أخذوا طريق المجاهدات والمكابدات إلا لتحسين أخلاقهم، وهدفهم التخلق بأخلاق الله تعالى كما يقولون، تأسياً بالنبي ﷺ الذي كان خلقه القرآن[4]، ويزعم الصوفية أن نفوسهم أجابت، وأنهم تخلقوا بالأخلاق الكريمة كلها[5].

ولا خلاف في أن النبي ﷺ اجتمعت فيه أمهات الأخلاق بإطلاق، ويذكر الجنيد أنها أربعة أخلاق، وهي: السخاء والألفة والنصيحة والشفقة[6].

---

(١) طبقات الحنابلة، أبو يعلى: ١/٣٤٤.

(٢) كشف المحجوب، الهجويري: ٤٠٥.

(٣) راجع: ص٢٧٣.

(٤) انظر: عوارف المعارف، السهروردي: ١/٣٩٤.

(٥) انظر: المرجع السابق: ١/٣٩٩-٤٠٢.

(٦) انظر: المرجع نفسه: ١/٣٩٦.

والملاحظ أن الصوفية يركّزون على الجانب الخلقي ربما أكثر من تركيزهم على الجانب التعبدي، فمن حسنت أخلاقه وإن كان مقصراً في الشعائر التعبدية أفضل ممن حافظ على الشعائر التعبدية لكنه سيئ الخلق.

يقول الجنيد:

((لئن يصحبني رجل فاسق حسن الخلق أحب إلي من أن يصحبني قارئ سيئ الخلق))(١).

ولعل هذا الكلام من الجنيد مبنيٌ على أن الإنسان يتعامل مع غيره بالخلق، والخلق عمل ظاهر يدل على الباطن، والإنسان إنما يتأثر بما يظهر له، فمن صحب صاحب الخلق الحسن تأثر بأخلاقه فحسنت أخلاقه، ومن صحب سيئ الخلق تأثر بأخلاقه فساءت أخلاقه؛ ولذلك كان الجنيد يرى أهمية انتقاء الإخوان حتى عند الطعام، فلا يؤاكل إلا من حسنت أخلاقه، فيقول:

((مؤاكلة الإخوان رضاع فانظروا من تواكلون))(٢).

فكما أن الطباع والأخلاق تنتقل بالرضاع، فكذلك تنتقل بالمؤاكلة. والعادة أن الإنسان لا يؤاكل إلا من يكثر مجالسته.

ومجالسة الأخيار مؤثرة في النفس،((وقد قيل: لقاء الإخوان لقاح، ولا شك أن البواطن تتلقح ويتقوى البعض بالبعض، بل مجرد النظر إلى أهل الصلاح يؤثر صلاحاً، والنظر في الصور يؤثر أخلاقاً مناسبة لخلق المنظور إليه))(٣)؛ ولأن الجنيد يؤمن بهذا كله كان يقول:

((لقد كنت أرى أقواماً تجزيني منهم النظرة فهي زادي من الجمعة إلى الجمعة))(٤).

ومما يدل على اهتمام الصوفية بآداب الصحبة ما ذكروه في مصنفاتهم من آداب للصحبة(٥)، بل إن منهم من ألّف كتباً مستقلة في بيان شروط الصحبة(٦)، ومن أولئك الجنيد؛

---

(١) اللمع، السراج: ٢٣٥. وانظر: إحياء علوم الدين، الغزالي: ٢/٢١٥.

(٢) الكواكب الدرية، المناوي:١/٣٨٢.

(٣) عوارف المعارف، السهروردي: ١/٤٧٩ بتصرف يسير،وانظر: قوت القلوب، أبو طالب: ٣/١٥٦٠.

(٤) اللمع، السراج: ٢٧٩.

(٥) انظر: الغنية، الجيلاني:١/١٦٩-١٧٥، حقائق عن التصوف، عبد القادر عيسى: ٨٨-٩٠.

(٦) على سبيل المثال:كتاب آداب الصحبة لأبي عبد الرحمن السلمي.

فقد قيل أنه ألف كتاب"تصحيح الإرادة"[1] في آداب الصحبة، وهذا الكتاب من كتبه المفقودة[2].

وقد نُقل عن الجنيد كلام في آداب الصحبة، ومن تلك الآداب:

١- الاستئذان عند الصحبة، وعدم الاعتراض بعدها. فقال في قوله تعالى في قصة موسى عليه السلام مع الخضر عليه السلام: ﴿ قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْداً﴾ [الكهف:٦٦]:

«لما أراد صحبة الخضر حفظ شروط الأدب، فاستأذن أولاً في الصحبة، ثم شرط عليه الخضر أن لا يعارضه في شيء، ولا يعترض عليه في حكم، ثم لما خالفه موسى عليه السلام تجاوز عنه في المرة الأولى والثانية، فلما صار إلى الثالثة، والثلاث آخر حدّ القلة، وأوّل حدّ الكثرة، سامه الفرقة، فقال: ﴿قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ﴾[الكهف:٧٨]»[3].

وهذه الآداب ليست عند مصاحبة الشيخ فحسب بل حتى عند مصاحبة من هو دونه؛ إذ أن الخضر عندهم ولي وهو أقلّ رتبة من موسى عليه السلام، ومع ذلك طلب من موسى عدم معارضته، ثم لما كثرت معارضته تركه، وهكذا من كثرت معارضته لصاحبه وجب تركه؛ لأنه لم يراع حق الصحبة.

٢- ومن الآداب شفقة الصاحب على من يصحبه، يقول الجنيد:

«قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لاَ تَحْزَنْ إِنَّ اللّهَ مَعَنَا﴾ التوبة٤٠، لما أثبت الله سبحانه للصدِّيق الصحبة بين أنه أظهر عليه الشفقة: فقال تعالى: ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لاَ تَحْزَنْ إِنَّ اللّهَ مَعَنَا﴾ فالحر شفيقٌ على من يصحبه»[4].

٣- ومن الآداب عدم سوء الصاحب بما يكره، يقول الجنيد:

«إذا كان لك صديق فلا تسوؤه فيك بما يكره»[5].

---

(١) انظر: كشف المحجوب، الهجويري: ٤٠٥.

(٢) راجع:آثاره ص١٠٢.

(٣) الرسالة القشيرية، القشيري: ٣٣٣.

(٤) المرجع السابق: ٢٩٤.

(٥) اللمع، السراج: ٢٧٩.

وقد نبّه الجنيد إلى أن الذي يستحق أن يصحب هو من لا يحتشم صاحبه أن يطلعه بكل ما في نفسه من خير أو شر، فيكون على اطلاع تام بعيوب صاحبه، ومع ذلك لا ينفر منه، ولا يؤثر ذلك على أداء حقوقه، بل ولا يطالب بحقه إن قصر فيه صاحبه، فقد سأله رجل: من أصحب؟ فقال: ((من تقدر أن تطلعه على ما يعلمه الله منك))[1].

وسأله آخر: ((من أصحب؟ فقال: من يقدر أن ينسى ماله، ويقضي ما عليه))[2].

والعمل بهذه الآداب ينبغي أن يلتزم به المرء، ولا يبحث على أساسها عن أخ يصحبه، ((قال رجل للجنيد: قد عزّ في هذا الزمان أخ في اللّه تعالى!! قال: فسكت عنه. ثم أعاد ذلك فقال الجنيد: إذا أردت أخاً في اللّه عزّ وجلّ يكفيك مؤونتك، ويتحمل أذاك فهذا لعمري قليل، وإنْ أردت أخاً في الله تتحمل أنت مؤونته وتصبر على أذاه، فعندي جماعة أدلك عليهم إنْ أحببت))[3].

وقال: ((المروءة امتحان زلل الإخوان))[4]. وقال((الفتوة: كفّ الأذى، وبذل الندى))[5].

والفتوة: اسم يطلق على مجموعة من الفضائل تميز المتصف بها عن غيره..

والإيثار المحض هو أخصّ صفات الفتوة، ويظهر معنى الفتوة بكل وضوح في كثير من قواعد الملامتية وآدابهم[6].

٤- ومن الآداب الانبساط وعدم الاحتشام من الصاحب، ويرى الجنيد أن عدم التأدب بذلك علامة على وجود علة في أحد الصاحبين، فقال:

---

(١) طبقات الصوفية، السلمي:١٣٣.

(٢) المرجع السابق:١٣٣.

(٣) قوت القلوب، أبو طالب: ١٥٧٦/٣. وانظر: إحياء علوم الدين، الغزالي: ٢٣٦/٢.

(٤) حلية الأولياء، أبو نعيم:٢٦٨/١٠.

(٥) طبقات الشافعية الكبرى، السبكي:٢٦٥/٢.

(٦) انظر: الملامتية والصوفية وأهل الفتوة، أبو العلا عفيفي:٢٤،٢٥، ٣٦، ٩٨، والملامتية: طريقة عرفت بالقصارية، وسميت بذلك نسبة إلى لوم النفس؛ لأن اتباعها يكثرون من ذلك، وقيل بأنها ترجع إلى اسم مؤسسها وهو أبو حفص الحداد الملامتي، من أهم مبادئها ترك التكسب، وإذلال النفس بالسؤال. انظر: معجم الصوفية، ممدوح الزوبي:٣٩٠.

((ما تواخى اثنان في الله فاستوحش أحدهما من صاحبه أو احتشم إلا لعلة في أحدهما))[1].

٥- ومن آداب الصحبة التي يمكن أخذها من سيرة الجنيد:

ألا يطالب الأخُ إخوانَه أكثر مما يقدمونه له؛ لأنه قد يكلفهم بذلك فوق طاقتهم، فيحكى أن الجنيد وتلاميذه كانوا معتكفين، فقدم عليهم سائح فسارع كل منهم في إكرامه، ووضعوا أمامه الغداء، فقال: أريد الشيء الفلاني والشيء الفلاني. فقال الجنيد: يلزمك أن تذهب إلى السوق لأنك من رجاله، ولست من رجال الجامع أو الخلوة[2].

٦- ومنها الاجتماع مع الإخوان على الطعام فهو من مكارم الأخلاق[3]، ومما أوجبه الصوفية على أنفسهم[4]: قال أبو طالب المكي: ((كان الجنيد وابن المبارك إذا أرادا الغداء أو العشاء فتحا بابهما، فمن دخل عرضا عليه الأكل من غني أو فقير))[5].

٧- ومنها موافقة الإخوان، وترك مخالفتهم[6]: ومن ذلك ألا ينفرد عنهم بالصوم، وإذا أفطروا وافقهم، وهكذا كان الجنيد، كان مداوماً على الصيام، ولكن إذا دخل عليه إخوانه يفطر ويأكل معهم وهو ساكت،ويقول: ليست المساعدة مع الإخوان بأقل من فضل الصوم[7].

٨- ومنها التواضع للإخوان، فقد كان الجنيد كثيراً ما يتواضع لإخوانه وتلاميذه، قال الجريري: قدمت مكة فبدأت بالجنيد لكيلا يتعنى إلي فسلمت عليه ثم مضيت إلى المنزل فلما

---

(١) قوت القلوب، أبو طالب:١٥٥٦/٣، إحياء علوم الدين، الغزالي: ٢٣٥/٢، عوارف المعارف، السهروردي:٧٥٣/٢، مجمع الأحباب، الحسيني:٧٢/٥.

(٢) انظر: كشف المحجوب، الهجويري: ٤١٣.

(٣) انظر: إحياء علوم الدين، الغزالي: ١٨/١.

(٤) انظر: كشف المحجوب، الهجويري: ٤١٩-٤٢٠.

(٥) قوت القلوب، أبو طالب: ٣/ ١٤٤٧-١٤٤٨.

(٦) انظر: عوارف المعارف، السهروردي: ٤٧٤/١.

(٧) الكواكب الدرية، المناوي: ٣٧٧/١، وانظر: اللمع، السراج: ٢٢٠، عوارف المعارف، السهروردي:٥٨٢/٢.

صليت الصبح في المسجد إذا أنا به خلفي في الصف فقلت: إنما جئتك أمس لئلا تتعنى فقال: ذاك فضلك وهذا حقك[1].

٩- ومنها ممازحة الإخوان والانبساط لهم، ويُؤثر عن الجنيد مواقف في ذلك: قال أبو طالب المكي: ((وحدثني بعض أشياخنا عن بعض الصوفية، قال: قلت لشيخ من أصحاب الجنيد رضي الله عنهم: كنتم تخرجون مع الجنيد إلى الصحراء، فكان يمزح معكم وضحكتم. قال لي: هو يبسطنا ويعلمنا المزاح، ولقد رأيته يوماً ونحن نأكل، وقد أخذ أبو أحمد القلانسي صاحبنا لقمة وطيبها وهيأها ورفعها إلى فيه ليأكلها، فاستلبها منه الجنيد رضي الله عنه وجعلها في فيه، فجعل أبو أحمد يقول: حرام حرام. فقال الجنيد رحمه الله: ما رأيت إلا أنك قد جعلت عليها سُكراً ثم بلعها))[2].

ورغم هذا التسامح والسهولة التي امتاز بها الجنيد في التعامل مع أصحابه وتلاميذه، إلا أن ذلك لم يمنعه من هجر بعضهم تأديباً لهم كراهةً لبعض ما أقدموا عليه، كما هجر بعض السلف بعض إخوانهم مبالغة في الإنكار عليهم[3]، فهجر الجنيد عمرو بن عثمان المكي لما تولى قضاء جدة، و لما مات لم يصلِ عليه؛ لما صدر منه من حرص على تولي القضاء[4].

---

(١) انظر: الرسالة القشيرية، القشيري: ٤٩٧.

(٢) قوت القلوب، أبو طالب: ١٤٦٧/٣.

(٣) انظر: إحياء علوم الدين، الغزالي: ٢٠٩/٢.

(٤) راجع:ص٣١.

الفصل الثالث: الجنيد والعبادات

وتحته مبحثان:

المبحث الأول: العبادات القلبية.

المبحث الثاني: العبادات البدنية.

المبحث الأول:العبادات القلبية

أعمال القلوب

الأعمال الظاهرة لا تكون صالحة مقبولة إلا بتوسط عمل القلب؛ فإن القلب ملك والأعضاء جنوده، وكذلك أعمال القلب لابدّ ان تُؤثر في عمل الجسد كله[1].

ومذهب الجنيد في أعمال القلوب أنها تدخل في مسمى الإيمان، وهي السبب في التفاوت بين العامة والخاصة، يقول الجنيد: ((فلما عظمت المعرفة بذلك، عظم القادر في قلوبهم، فأجلوه وهابوه وأحبوه واستحيوا منه وخافوه ورجوه، فقاموا بحقه، واجتنبوا كل ما نهى عنه، وأعطوه المجهود من قلوبهم وأبدانهم))[2].

وقال في وصف العارفين:((ترى أرواحا تتردد في أجساد، قد أذبلتها الخشية، وذللتها الخدمة، وتسربلها الحياء، وجمعها القرب، وأسكنها الوقار، وأنطقها الحذار، أنيسها الخلوة، وحديثها الفكرة، وشعارها الذكر، شغلها بالله متصل، وعن غيره منفصل، لا تتلقى قادما، ولا تشيع ظاعنا، غذاؤها الجوع والظمأ، وراحتها التوكل، وكنزها الثقة بالله، ومعولها الاعتماد، ودواؤها الصبر وقرينها الرضا))[3].

وقال في مناجاته:((اللهم امح عن قلبي كل ذكر إلا ذكرك، وكل حب إلا حبك، وكل ود إلا ودك، وكل إجلال إلا إجلالك، وكل تعظيم إلا تعظيمك، وكل رجاء إلا لك، وكل خوف إلا منك، وكل رغبة إلا إليك، وكل رهبة إلا لك، وكل سؤال إلا منك))[4].

وأعمال القلوب هي الذكر الخفي الذي قال عنه:((فأما الذكر الذي يستأثر الله بعلمه دون غيره، فهو ما اعتقدته القلوب، وطويت عليه الضمائر مما لا تحرك به الألسنة والجوارح، وهو

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ٣٨١/١١.

(٢) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٥٨/١٠.

(٣) المرجع السابق: ٢٦٣/١٠، بتصرف يسير جداً.

(٤) المرجع نفسه: ٢٨٣/١٠.

مثل الهيبة لله، والتعظيم لله، والإجلال لله، واعتقاد الخوف من الله، وذلك كله فيما بين العبد وربه، لا يعلمه إلا من يعلم الغيب»[1].

وهي أفضل من أعمال الجوارح؛لأن عمل السر يزيد على عمل العلانية بسبعين ضعفاً[2].

وأعمال القلوب هي ما يسميه الصوفية بالأحوال والمقامات، ويرون بأن علومهم، هي علوم الأحوال[3]؛ لذلك دائماً ما يحومون حولها في مؤلفاتهم.

والمقام عندهم: هو ما توصل إليه السالك بنوع تكلف؛ لذلك فهو كسبي، يأتي ببذل المجهود[4].

أما الحال: فهو ما يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب، ولا اكتساب، فهو وهبي، يأتي من الجود[5].

وقد اختلف المشايخ في استدامة الحال، فرأى البعض بأن الحال يستديم، وأنكر بعضهم ذلك[6]، ويذهب الجنيد إلى القول الثاني، فيقول:

«الأحوال كالبروق، فإن بقيت فحديث نفس»[7].

وقد اختلف الصوفية في ترتيب الأحوال والمقامات، وكل من ذكر ترتيباً، فإنه يذكره حسب سلوكه[8].

وقد تكلم الجنيد وأمثاله من مشايخ الصوفية عن الأحوال والمقامات، وأشاد الإمام ابن القيم بكلامهم الذي امتاز بالوضوح والإيجاز، فقال:« فكلام أئمة الطريق هو على هذا المنهاج فمن

---

(١) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٦٤/١٠.

(٢) انظر: المرجع السابق: ٢٦٤/١٠.

(٣) انظر: التعرف، الكلاباذي: ٥٩.

(٤) انظر: الرسالة القشيرية، القشيري: ٥٦.

(٥) انظر: المرجع السابق: ٥٧.

(٦) انظر: كشف المحجوب، الهجويري: ٢١٦.

(٧) المرجع السابق: ٢١٦-٢١٧.

(٨) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم: ١٣٥/١.

تأمله- كسهل بن عبدالله التستري وأبي طالب المكي والجنيد بن محمد وأبي عثمان النيسابوري ويحيى بن معاذ الرازي، وأرفع من هؤلاء طبقة مثل: أبي سليمان الداراني وعون ابن عبد الله الذي كان يقال له حكيم الأمة، وأضرابهما، فإنهم تكلموا على أعمال القلوب، وعلى الأحوال كلاما مفصلا جامعا مبينا مطلقا، من غير ترتيب ولا حصر للمقامات بعدد معلوم، فإنهم كانوا أجل من هذا، وهممهم أعلى وأشرف، إنما هم حائمون على اقتباس الحكمة والمعرفة وطهارة القلوب وزكاة النفوس وتصحيح المعاملة؛ ولهذا كلامهم قليل فيه البركة وكلام المتأخرين كثير طويل قليل البركة»[١].

ومن الأحوال التي تكلم عنها الجنيد:

١- التوبة

التوبة هي أول المنازل وأوسطها وآخرها فلا يفارقها العبد السالك، ولا يزال فيها إلى الممات؛ لأنها حقيقة دين الإسلام والدين كله داخل في مسماها، ولولا أن التوبة اسم جامع لشرائع الإسلام وحقائق الإيمان لم يكن الرب تعالى يفرح بتوبة عبده ذلك الفرح العظيم، فجميع ما يتكلم فيه الناس من المقامات والأحوال هي تفاصيل التوبة وآثارها[٢].

وقد قسم الله تعالى عباده بين تائب وظالم فقط[٣]، فقال:﴿ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [الحجرات:١١].

وحكى الهجويري أن مذهب الجنيد هو أن التوبة ليست من أعمال الإنسان، ولكنها نعمة من نعم الله تعالى علي[٤].

وقد سئل الجنيد عن التوبة، فقال:«هي أن تنسى ذنبك»[٥].

---

(١) مدارج السالكين، ابن القيم: ١/١٣٨-١٣٩.

(٢) انظر: المرجع السابق:١/١٧٨، ٣٠٦، ٣٠٧.

(٣) انظر: المرجع نفسه:١/١٧٨.

(٤) انظر: كشف المحجوب، الهجويري: ٣٥٦.

(٥) اللمع، السراج: ٦٨، الرسالة القشيرية، القشيري: ٩٥، كشف المحجوب، الهجويري: ٣٥٣، التعرف، الكلاباذي:٦٤.

وقال: «التوبة النصوح هو أن ينسى الذنب فلا يذكره أبداً؛ لأن من صحت توبته صار مُحباً لله، ومن أحب الله نسي ما دون الله»[1].

والتوبة النصوح هي: «أن يتوب الرجل من العمل السيئ ثم لا يعود إليه أبداً»[2]، فقد يراد بنسيانه عدم العود إليه مرة أخرى[3].

قال الكلاباذي في معنى نسيان الذنب: «أن تخرج حلاوة ذلك الفعل من قلبك خروجا لا يبقى له فى سرك أثر، حتى تكون بمنزلة من لا يعرف ذلك قط»[4].

وقال الجنيد: «دخلت يوماً على سرى السقطي، فرأيت عليه هماً، فقلت: أيها الشيخ أرى عليك هماً!! فقال: الساعة دق عليّ داق الباب، فقلت: ادخل، فدخل عليّ شاب في حدود الإرادة، فسألني عن معنى التوبة، فأخبرته، وسألني عن شرط التوبة، فأنبأته، فقال: هذا معنى التوبة، وهذا شرطها، فما حقيقتها، فقلت: حقيقة التوبة عندكم أن لا تنسى ما من أجله كانت التوبة. فقال: ليس هو كذلك عندنا. فقلت له: فما حقيقة التوبة عندكم؟ فقال: حقيقة التوبة ألا تذكر ما من أجله كانت التوبة. وأنا أفكر في كلامه. قال الجنيد: فقلت: ما أحسن ما قال!! قال: فقال لي: يا جنيد، وما معنى هذا الكلام؟ فقال الجنيد: يا أستاذ، إذا كنت معك في حال الجفاء، ونقلتني من حال الجفاء إلى حال الصفاء، فذكري للجفاء في حال الصفاء غفلة»[5].

فعلل الجنيد بأن الذنب جفاء، وذكر الجفاء في حال الصفاء جفاء وغفلة.

وقد وقع خلاف بين المشايخ في هذه المسألة: هل يلزم التوبة نسيان الجناية، أولا؟[6]

فمنهم من قال بقول الجنيد السابق، ومنهم من رأى أن الأولى أن لا ينسى العبد ذنبه، بل يجعله نصب عينيه كل وقت، حتى يحدث له الانكسار والذلة.

---

(١) تفسير القرطبي: ١٨/١٩٨.

(٢) تفسير ابن كثير: ٤/٣٩٣.

(٣) انظر: نتائج الأفكار، العروسي: ٢/١٨٥.

(٤) التعرف، الكلاباذي: ٦٤.

(٥) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٢٧٤، وانظر: الرسالة القشيرية، القشيري: ٩٥.

(٦) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم: ١/٢٠٢، قوت القلوب، أبو طالب: ٢/٥٠٨، كشف المحجوب، الهجويري: ٣٥٣.

قال أبو طالب المكي:((وهذان حالان لطائفتين: فأما ذكر الذنوب فطريق المريدين وحال الخائفين، وأما نسيان الذنوب شغلاً عنها بالأذكار فطريق العارفين وحال المحبين))[1].

وقال السراج: ((الجنيد أجاب عن توبة المحققين، لا يذكرون ذنوبهم؛ لما غلب على قلوبهم من عظمة الله تعالى، ودوام ذكره))[2].

والصواب في هذه المسألة التفصيل كما قال الإمام ابن القيم: فإن أحس العبد أن حاله بعد التوبة يميل إلى العجب ونسيان نقصه ومنة الله تعالى عليه، فذكر الذنب له أولى وأنفع، وإن كان بعد التوبة يميل إلى مشاهدة منة الله تعالى عليه، وافتقاره إليه، وقد خالط قلبه االفرح والأنس بالله تعالى، فنسيان الجناية هنا أولى وأنفع؛ لأنه متى رجع إلى ذكر الجناية توارى عنه هذا الشعور بالأنس إلى الوحشة، وهذا من مكائد الشيطان ليحزن المؤمن[3].

ويشير الجنيد إلى شروط التوبة، فيقول:((التوبة على ثلاثة معان: أولها: الندم، والثاني العزم على ترك المعاودة إلى ما نهى الله عنه، والثالث السعي في أداء المظالم))[4].

فيذكر: ١- الندم على ما فات. ٢- العزم على عدم العودة، وكأنه ضمنه الإقلاع عن الذنب؛ لأنه من لوازمه[5].

وهذان الشرطان فيما إذا كان الذنب بين العبد وبين ربه.

أما الشرط الثالث:وهو السعي في أداء المظالم، فهذا ما إذا كان الذنب يتعلق بحق آدمي، فمن تمام التوبة إرجاع الحق لأهله، قال ﷺ:(من كانت له مظلمة لأحد من عرضه، أو شيء فليتحلله منه اليوم قبل أن لا يكون دينار ولا درهم، إن كان له عمل صالح أخذ منه بقدر مظلمته، وإن لم تكن له حسنات أخذ من سيئات صاحبه، فحمل عليه)[6].

---

(١) قوت القلوب، أبو طالب:٥٠٨/٢.

(٢) اللمع، السراج:٦٨.

(٣) انظر: مدارج السالكين:٢٠٢/١.

(٤) الرسالة القشيرية، القشيري: ٩٥.

(٥) انظر: نتائج الأفكار، العروسي:١٨٢/٢.

(٦) رواه البخاري: كتاب المظالم: باب من كانت لـه مظلمة عند الرجل فحللها لـه هل يبن مظلمته(٢٣١٧).

ومذهب الجنيد في توبة الأنبياء أنها ليست من الذنوب، وإنما هي لرفع درجاتهم، وهذا القول بناء على مذهبه في عصمة الأنبياء، وأنه لا يجوز أن تصدر عنهم الذنوب صغيرها وكبيرها[١].

((قال الجنيد في معنى قول النبي ﷺ: (استغفروا الله وتوبوا إليه، فإني أستغفر الله وأتوب إليه في اليوم مائة مرة)[٢]: كان حال النبي ﷺ مع الله تعالى زيادة في كل نفس وطرفة عين، فكان إذا رقي به إلى زيادة حال أشرف من زيادته على حاله في النّفس الماضي، استغفر الله من ذلك وتاب إليه))[٣].

وقال بأن استغفار النبي ﷺ كان للترقي في المقامات، فكان يستغفر من كل مقام ترقى عنه[٤]، ونقل عنه الشعراني قوله: إن استغفاره كان لأمته مما صدر منهم بعد موته[٥].

ونُقل عن الجنيد أنه قال:((حسنات الأبرار سيئات المقربين))[٦]. ونُقل عن غيره أيضاً[٧].

ويذكر شيخ الإسلام أن هذا القول لم يُنقل عمن قوله حجة، ويحتمل هذا القول معنيان[٨]:

- الأول: وهو معنى صحيح: أن الأبرار يقتصرون على فعل الواجبات وترك المحرمات، وهذا الاقتصار سيئة في طريق المقربين، بمعنى أنه يخرجه عن مقام المقربين. وقد يفعل العامي أمراً يكون حسناً منه، ويكون في حق العالم سيئة؛ لأن المطلوب منه أعلى من ذلك[٩].
- الثاني: وهو معنى سيء: أن الحسنات التي أمر بها الله تعالى في حق الأبرار حسنة،

---

(١) راجع: ص٢١٣.

(٢) روى البخاري بنحوه: كتاب الدعوات: باب استغفار النبي ﷺ في اليوم والليلة(٥٩٤٨).

(٣) اللمع، السراج:١٦١.

(٤) قال شيخ الإسلام عن سبب استغفار النبي ﷺ:" لأن العبد إما في نعمة من الله يحتاج فيها إلى شكر، أو في ذنب منه يحتاج فيه إلى الاستغفار، وهذه من الأمور اللازمة للعبد" التحفة العراقية:٦٤، ضمن مجموعة الرسائل المنيرية الجزء٤.

(٥) انظر: اليواقيت والجواهر، الشعراني: ٣/٢.

(٦) أضواء البيان، الشنقيطي:٥٧٧/٨، تفسير القرطبي: ٢٥٥/١١، الكواكب الدرية،المناوي:٣٨٥/١.

(٧) انظر: اللمع، السراج:٦٨، الرسالة القشيرية، القشيري:١٢٧.

(٨) انظر: جامع الرسائل: ٢٥٥، موقف ابن تيمية من التصوف والصوفية، أحمد بناني:١٣١.

(٩) انظر: اللمع، السراج:٦٩، قوت القلوب، أبو طالب:٥٢٥/٢، نتائج الأفكار، العروسي:٣٠٩/٢.

وفي حق المقربين سيئة، بمعنى أنها تسقط عنهم، وهذا المعنى هو القول بسقوط الأعمال، وقد وقف الجنيد منه موقفاً واضحاً، فرفضه، وأنكر على من قال به، فلا يمكن أن يكون هذا المعنى هو المراد عنده.

وعن الجنيد قال:((جاهدوا فى التوبة لنهدينهم سبل الإخلاص أو جاهدوا فى خدمتنا لنفتحن عليهم سبل المناجاة معنا والأنس بنا أو جاهدوا فى طلبنا تحريا لرضانا لنهدينهم سبل الوصول الينا))[1]

٢- الإخلاص

قال الجنيد في قولـه تعـالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت:٦٩]: الذين جاهدوا في التوبة لنهدينهم سبل الإخلاص[2].

قال الجنيد: ((الإخلاص سرٌّ بين العبد وربه لا يعلمه ملك فيكتبه، ولا شيطان فيفسده، ولا هوى فيهلكه))[3].

قال شارح القشيرية:((فلا يؤثر فيه أحد من هؤلاء؛ لما في القلب المتصف به من إفراد ربه بالعمل بسره، وهذه الحالة إنما يخص الله بها خواصه من أوليائه الذين انصرفت الدنيا عن قلوبهم، لذلك قالوا: من لم يكن بينه وبين الله سرّ فهو مصرّ))[4].

ويريد الصوفية بالسر: ((هو ما أخفته الضمائر غيرة من أن يطلع عليه غير المنعم به سبحانه وتعالى))[5].

ويستدلون عليه بحديث قدسي مرسل: يقول الله تعالى فيه: ((الإخلاص سر من سري استودعته قلب من أحببت من عبادي))[6].

---

(١) تفسير النسفي: ٣٨٣/٣.

(٢) المرجع السابق: ٨٣/٣.

(٣) الرسالة القشيرية، القشيري:٢٠٩، طبقات الشافعية الكبرى السبكي:٢٦٥/٢.

(٤) نتائج الأفكار، العروسي:٢٣٩/٣.

(٥) المرجع السابق:٢٣٣/٣.

(٦) الرسالة القشيرية، القشيري:٢٠٨، عوارف المعارف، السهروردي:١٢٢/١، وذكره العراقي في المغني عن حمل الأسفار، وقال:" رويناه في جزء من مسلسلات القزويني مسلسلاً يقول كل واحد من رواته=

ويقول الجنيد: ((إذا صدقت الله فاصدقه في سرك؛ فإنه تعالى جعل لإبليس على كل شيء طريقاً إلا صدق الأسرار))[1].

ويقول الجنيد: ((الإخلاص تصفية العمل من الكدورات))[2].

بحيث لا يمازج عمله الشوائب، كطلب التزين في قلوب الخلق، أو طلب مدحهم، والهرب من ذمهم، أو رؤية النفس[3].

فلا يبالي المخلص بذم الناس، بل إن مدحهم له يبعث في نفسه الكراهة؛ لخوفه من فساد عمله، أو فساد إخلاصه، فإذا ذمه الخلق، وجد العزاء لمعرفته بأفضال الله تعالى عليه. كما إنه يسلم من رؤية نفسه في عمله ونسبته إليه؛ لعلمه أن عمله ما كان إلا بتوفيق الله تعالى وفضله عليه، ولولا ذاك ما قام به العمل، يقول الجنيد في وصف العالم المخلص:

((لا يريد على شيء من أعماله من الخلق أجراً، ولا يميل إلى مدحة ولا ثناء، يجتهد لله تعالى في إخلاص عمله، ويريد وجهه بجميل أفعاله))[4].

ويقول: ((لو أن عبداً أتى بافتقار آدم، وزهد عيسى، وجهد أيوب، وطاعة يحيى، واستقامة إدريس، وودّ الخليل، وخلق الحبيب، وكان في قلبه ذرة لغير الله فليس لله فيه حاجة))[5].

ويذكر الجنيد معنى الإخلاص فيقول:((إفراد النية لله عز وجل، وحسن القصد إليه، بحضور العقل عند موارد الأشياء، وبيان تلوين الأمور عليه، بما وافق الأول في معنى صحة قصده، وردّ ما خالف ذلك من موارد النفس والعدو، مع ذهاب رؤية النفس بوجود رؤية المنة، مع وجود

=سألت فلاناً عن الإخلاص فقال، وهو من رواية أحمد بن عطاء الهجيمي عن عبد الواحد بن زيد عن الحسن عن حذيفة عن النبي عن جبريل عن الله تعالى وأحمد بن عطاء وعبد الواحد كلاهما متروك وهما من الزهاد ورواه أبو القاسم القشيري في الرسالة من حديث علي بن أبي طالب بسند ضعيف":٢/١١٧٥-١١٧٦.

(١) الكواكب الدرية، المناوي:١/٣٨٥.

(٢) إحياء علوم الدين، الغزالي:٥/١١٠.

(٣) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم: ٢/٩٢.

(٤) رسالته إلى عمرو بن عثمان: تاج العارفين، سعاد الحكيم:٢٨٥.

(٥) مختصر شعب الإيمان للبيهقي:٥٠، ضمن مجموعة الرسائل المنيرية الجزء٤.

العزاء عند مذمة الخلق؛ لوجود حسن المعرفة بالفضل، ووجود الكراهة عند المحمدة، لخوف فساد المعرفة بذهاب رؤية الخلق عند مصادفة الأحوال))[1].

فالإخلاص هو إفراد النية لله تعالى، وقد عرفها الجنيد بأنها ((تصوير الأفعال))[2].

وهي أول ما يجب على السالك إصلاحه، يقول الجنيد:

((أول ما أوتي المحققين من أهل العلم من العمل في أول الطلب إصلاح النية، وصحة المراد))[3].

وإذا صدق السالك في نيته رُزق التوفيق، يقول الجنيد:

((من فتح على نفسه باب نية حسنة فتح الله عليه سبعين باباً من التوفيق، ومن فتح على نفسه باب نية سيئة فتح الله عليه سبعين باباً من الخذلان، من حيث لا يشعر))[4].

ويظهر حسن القصد بحضور القلب وقت العمل، سئل الجنيد: ((متى يكون الله عز وجل مقبلاً على عبده، فلهى عنهم، ولم يجبهم، فألحّوا عليه، وكان ظريفا لا يحب أن يتبشع جوابه على أحد، فالتفت إليهم، فقال: واعجباه!! يقف بين يدي ربه بلا حضور، ويقتضي بهذه الوقفة إقبالاً!))[5].

ورؤية النفس، أو العمل ينافي الإخلاص، فقد سئل الجنيد عن الإخلاص، فقال:((إخراج الخلق من معاملة الله تعالى، والنفس أول الخلق))[6].

وقال:هو ((ارتفاع رؤيتك، وفناؤك عن الفعل))[7].

---

(١) في الفرق بين الصدق والإخلاص: تاج العارفين، سعاد الحكيم:٢٥٨.

(٢) انظر:اللمع، السراج:٣٠٣.

(٣) رسالته إلى عمرو بن عثمان: تاج العارفين، سعاد الحكيم:٢٨٣.

(٤) الطبقات الكبرى، الشعراني:١/١٤٨.

(٥) حلية الأولياء، أبو نعيم:١٠/٢٦٨.

(٦) اللمع، السراج:٢٩٠.

(٧) المرجع السابق:٢٨٩.

وقال:((هو ما أريد به الله من أي عمل كان))[1]؛ لذلك يعلو ولا يعلوه شيء، يقول الجنيد:((ولا يعلو الإخلاص شيء؛ لأنه لا غاية في العبودية من حيث العبد فوق الإخلاص، ولا يقال إخلاص المخلص؛ لأنه لا غاية بعد الإخلاص))[2].

وإذا كان الجنيد يرى أن المخلص يُخرج الخلق من معاملة الله تعالى فلا يطلب بعمله مدحهم بل إنه يجد الكراهة عند المدحة، فهل يعني ذلك أن الجنيد يذهب إلى أن التطلع إلى ذم الناس وملامتهم من الإخلاص؟

الذي يظهر أن الجنيد وإن كان يؤكد على ضرورة إخراج رؤية الناس للعمل، إلا أنه لا يقصد بذلك التطلع إلى ذمهم ولومهم كما يرى الرجل من الملامتية، حيث إنه يتعمد إخفاء حسناته عن الخلق، وإظهار قبائحه بينهم، فيخفي عبادته وزهده وعلمه وحاله، ويحتقر نفسه، وإذا ظهر للناس منه ما يُوجب مدحهم له تعمد فعل ما يُجلب الذّم والازدراء، وربما يكون ذلك بمخالفة الشرع، ويرى أن ذلك من الإخلاص ومجانبة الرياء[3].

والجنيد الذي ظهر حاله للناس حتى وصفوه بكثرة العبادة والورع تكلم على الناس في الإخلاص وغيره، وأظهر علمه وحاله حتى كان الناس يرونه وفي يده السبحة(وسيأتي الكلام عن ذلك في مبحث العبادات البدنية). كما أنه لم يُنقل عنه أنه تعمد يوماً ما فعل ما يُؤدي إلى احتقار الناس له وإن فعل ذلك بعض أساتذته وأصحابه، فأستاذه ابن الكرنبي نزل محلة وعُرف فيها بالصلاح فلم تطب نفسه إلا عندما سرق من الحمام فاخر الثياب وضرب وعُرف بلصّ الحمام، ودعاه رجل إلى طعام ثلاث مرات ثم كان يرده في كل مرة ويعود، وقال: روضت نفسي على الذّل عشرين سنة حتى صرت بمنزلة الكلب يُطرد فينطرد ثم يُدعى فيُرمى له[4]، ولا شك بأن الأفعال الصادرة من الجنيد تخالف تماماً ما عليه الملامتية من مباديء.

ويفرق الجنيد بين نوعين من الإخلاص:

- الأول: إفراد الله تعالى بالإرادة، وهذا ضده الشرك.
- الثاني: خلوص الفعل من الآفة، وهذا ضده الرياء.

---

(١) التعرف، الكلاباذي: ٦٩.

(٢) في الفرق بين الصدق والإخلاص: تاج العارفين، سعاد الحكيم:٢٥٧.

(٣) انظر: الملامتية والصوفية وأهل الفتوة، أبو العلا عفيفي:١٣-١٦.

(٤) انظر: تلبيس إبليس، ابن الجوزي:٣٤٧.

يقول الجنيد:« فأول الإخلاص: أن يفرد الله تعالى بالإرادة، والثاني: أن يخلص الفعل من الآفة»[1].

وله حالتان:

- الأولى: حال الاعتقاد والنية، وهو أول الإخلاص، ويوجد من الصادق.
- الثانية: حال الفعل والعمل.

يقول الجنيد:«الإخلاص موجود في صفة الخلق عند حالين: حال الاعتقاد والنية، وحال الفعل والعمل. فالإخلاص في صفة الصادق موجود في العقد غير منسوب إلى الصدق إلا بوجود أوائل الإخلاص في باطنه، وباق عليه علم موارد الأشياء عند ممارسة الفعل بالجوارح عن عوارض أضداد الإخلاص والتخلص لفعله، حتى سمي مخلصاً»[2].

٣ـ الصدق

قال الجنيد:((حقيقة الصدق تجري بموافقة الله تعالى في كل حال))[3].

وقال:هو«القيام على النفس بالحراسة بعد الوفاء منك بما عليك مما دلك العلم عليه، في إقامة حدود الأحوال في الظاهر، مع حسن القصد إلى الله عز وجلّ في أول الفعل»[4].

فالصدق يرتبط بأداء الأعمال التي أوجبها الله تعالى على العباد، ولابدّ فيه من أوائل الإخلاص، كما مرّ قريباً.

ويقول الجنيد:«صحة الصدق، وجودة القصد يؤديانك إلى المحل الذي هو باب المدخل فيما تحبه، والمخرج مما تكرهه، ولن يحجبك عن بلوغ ما تريد والقوة بالله إلا تقصيرك عن المجاهدة في واجب»[5].

---

(١) في الفرق بين الصدق والإخلاص: تاج العارفين، سعاد الحكيم:٢٥٧.

(٢) المرجع السابق:٢٥٧.

(٣) اللمع، السراج: ٢٨٨.

(٤) في الفرق بين الصدق والإخلاص: تاج العارفين، سعاد الحكيم:٢٥٦.

(٥) رسالته إلى عمرو بن عثمان: المرجع السابق: ٢٧٧.

وهذا يشبه قوله:((مامن أحد طلب أمراً بصدق وجدّ، إلا أدركه، وإن لم يدرك الكل، أدرك البعض))[1].

وقد سئل عن الإخلاص والصدق: هل هما واحد أو بينهما فرق؟ فقال:بينهما فرق: الصدق أصل، والإخلاص فرع، والصدق أصل كل شيء، والإخلاص لا يكون إلا بعد الدخول في الأعمال، والأعمال لا تكون مقبولة إلا بهما[2].

والفرق بين الصدق والإخلاص كما ظهر من كلام الجنيد:

- أن الصدق أعم من الإخلاص، وأنه أصلٌ له؛ لأن الصدق فيه أوائل الإخلاص، والإخلاص يزيد عليه بأمور، وهي: زيادة العلم، وقوة الردّ عند العارض.
- أن الإخلاص يعلو الصدق، والصدق دونه[3].
- أن الصدق يكون في أول الإرادة، وقبل العمل، وحال الاعتقاد والنية، والإخلاص يكون عند العمل.
- أن الصدق يمكن ملاحظته على الصادق، أما الإخلاص فليس للخلق سبيل إليه، فلا يعلمه إلا الله تعالى.

ويكون المرء صادقاً في ثلاثة أحوال:

١- بلسانه؛ بقول الحق دائماً سواء كان الحق معه أم عليه. يقول الجنيد:((حقيقة الصدق أن تصدق في موطن لا ينجيك منه إلا الكذب))[4]

أي لا ينجيك((في ظنك؛ لكونك تخشى من الصدق فيه على نفسك الضرر، فينطق به فيه كما في تغيير المنكر))[5].

٢- في فعله، ببذل الجهد في أداء ما كُلف به، وترك الراحة.

٣- بقلبه، بأن يقصد بفعله الله تعالى وحده.

---

(١) اللمع، السراج: ٢٨٨.

(٢) انظر: عوارف المعارف، السهروردي: ١/١٢٤، نتائج الأفكار، العروسي:٣/٢٣٤-٢٣٥.

(٣) انظر: في الفرق بين الصدق والإخلاص: تاج العارفين، سعاد الحكيم:٢٥٧.

(٤) الرسالة القشيرية، القشيري:٢١٠، تاريخ بغداد، البغدادي:٧/٢٤٥، طبقات الشافعية الكبرى، السبكي:٢/٢٧١.

(٥) نتائج الأفكار، العروسي:٣/٢٥٠-٢٥١.

يقول الجنيد:((والصدق على ثلاثة أشياء: صادق بلسانه، وهو القائل بالحق له كان أم عليه بخروجه عن التأويل والتدليس، وصادق في فعله، وهو الباذل للمجهود من نفسه بإخراج وجود راحته، وصادق بقلبه، وهو القصد إليه في فعله، فعند وجود هذه الخصال يكون صادقاً، ومع أن الصدق موجود من الصادق في كل حال لا يستغني عنه في حال من الأحوال))[1].

ويقول الجنيد:((الصادق يتقلب في اليوم أربعين مرة، والمرائي يثبت على حالة واحدة أربعين سنة))[2].

ويقول العروسي في شرح هذا الكلام:((الصادق يتقلب.. فهو لعلو همته لا يرضى إلا بالأفضل من الأخلاق والأعمال، فكلما ظهر له أكمل مما كان عليه انتقل إليه، وذكر الأربعين للتكثير لا للحصر في عدد مخصوص، وقوله: والمرائي يثبت... أي لانحطاط همته، وخسة طبعه يدوم على حالة واحدة بسبب استحسانه إياها جهلاً بما خفي عنه مما وراء ذلك من الأكمل))[3].

وقد ذكر الإمام ابن القيم في شرح كلام الجنيد كلاماً طويلاً، فقال:((هذا الكلام يحتاج إلى شرح، وقد يسبق إلى الذهن خلافه وأن الكاذب متلون؛ لأن الكذب ألوان فهو يتلون بتلونه، والصادق مستمر على حالة واحدة فإن الصدق واحد في نفسه، وصاحبه لا يتلون ولا يتغير.

لكن مراد الشيخ أبي القاسم صحيح غير هذا فإن المعارضات والواردات التي ترد على الصادق لاترد على الكاذب المرائي، بل هو فارغ منها، فإنه لا يرد عليه من قبل الحق موارد الصادقين على الكاذبين المرائين، ولا يعارضهم الشيطان كما يعارض الصادقين، فإنه لا أرب له في خربة لا شيء فيها، وهذه الواردات توجب تقلب الصادق بحسب اختلافها وتنوعها، فلا تراه إلا هاربا من مكان إلى مكان، ومن عمل إلى عمل، ومن حال إلى حال، ومن سبب إلى سبب؛ لأنه يخاف في كل حال يطمئن إليها ومكان وسبب أن يقطعه عن مطلوبه فهو لا يساكن حالة ولا شيئا دون مطلوبه، فهو كالجوال في الآفاق في طلب الغنى الذي يفوق به الأغنياء، والأحوال والأسباب تتقلب به وتقيمه وتقعده وتحركه وتسكنه، حتى يجد فيها ما يعينه على

---

(١) في الفرق بين الصدق والإخلاص: تاج العارفين، سعاد الحكيم:٢٥٧.

(٢) الرسالة القشيرية، القشيري:٢١١، طبقات الشافعية الكبرى، السبكي:٢/٢٦٥، مدارج السالكين، ابن القيم: ٢/٢٧٤.

(٣) نتائج الأفكار، العروسي:٣/٢٤٦. بتصرف يسير جداً.

مطلوبه، وهذا عزيز فيها، فقلبه في تقلب وحركة شديدة بحسب سعة مطلوبه وعظمته وهمته أعلى من أن يقف دون مطلبه على رسم أو حال أو يساكن شيئا غيره فهو كالمحب الصادق الذي همته التفتيش على محبوبه وكذا حال الصادق في طلب العلم وحال الصادق في طلب الدنيا فكل صادق في طلب شيء لا يستقر له قرار ولا يدوم على حالة واحدة، وأيضا فإن الصادق مطلوبه رضى ربه وتنفيذ أوامره وتتبع محابه فهو متقلب فيها يسير معها أين توجهت ركائبها ويستقل معها أين استقلت مضاربها فبينا هو في صلاة إذ رأيته في ذكر ثم في غزو ثم في حج ثم في إحسان للخلق بالتعليم وغيره من أنواع النفع ثم في أمر بمعروف أو نهي عن منكر أو في قيام بسبب فيه عمارة الدين والدنيا ثم في عيادة مريض أو تشييع جنازة أو نصر مظلوم إن أمكن إلى غير ذلك من أنواع القرب والمنافع، فهو في تفرق دائم لله وجمعية على الله لا يملكه رسم ولا عادة ولا وضع ولا يتقيد بقيد ولا إشارة ولا بمكان معين يصلى فيه لا يصلى في غيره وزي معين لا يلبس سواه وعبادة معينة لا يلتفت إلى غيرها مع فضل غيرها عليها أو هي أعلى من غيرها في الدرجة وبعد ما بينهما كبعد ما بين السماء والأرض فإن البلاء والآفات والرياء والتصنع وعبادة النفس وإيثار مرادها والاشارة إليها كلها في هذه الأوضاع والرسوم والقيود التي حبست أربابها عن السير إلى قلوبهم فضلا عن السير من قلوبهم إلى الله تعالى فإذا خرج أحدهم عن رسمه ووضعه وزيه وقيده وإشارته ولو إلى أفضل منه استهجن ذلك ورآه نقصا وسقوطا من أعين الناس وانحطاطا لرتبته عندهم وهو قد انحط وسقط من عين الله.

وقد يحس أحدهم ذلك من نفسه وحاله ولا تدعه رسومه وأوضاعه وزيه وقيوده أن يسعى في ترميم ذلك وإصلاحه وهذا شأن الكذاب المرائي الذي يبدي للناس خلاف ما يعلمه الله من باطنه العامل على عمارة نفسه ومرتبته وهذا هو النفاق بعينه ولو كان عاملا على مراد الله منه وعلى الصدق مع الله لأثقلته تلك القيود وحبسته تلك الرسوم ولرأى الوقوف عندها ومعها عين الانقطاع عن الله لا إليه ولما بالى أي ثوب لبس ولا أي عمل عمل إذا كان على مراد الله من العبد.

فكلام أبي القاسم الجنيد حق كلام راسخ في الصدق عالم بتفاصيله وآفاته ومواضع اشتباهه بالكذب.

وأيضا فحمل الصدق كحمل الجبال الرواسي لا يطيقه إلا أصحاب العزائم فهم يتقلبون تحته تقلب الحامل بحمله الثقيل والرياء والكذب خفيف كالريشة لا يجد له صاحبه ثقلا البتة

فهو حامل له في أي موضع اتفق بلا تعب ولا مشقة ولا كلفة فهو لا يتقلب تحت حمله ولا يجد ثقله)) [1].

٤- الخشوع

وعرّفه الجنيد، فقال: هو((تذلل القلوب لعلام الغيوب)) [2].

فمن أسباب خضوع القلب وتذلله لله تعالى شهود إحاطة علمه القديم بسائر الكائنات؛ لذلك قال الجنيد ((لعلام الغيوب))، قال الأنصاري:((وإنما تذلل لمن علمت كماله واقتداره على نفعها وضررها)) [3].

وأجمع العارفون على أن محل الخشوع القلب، وثمرته على الجوارح [4].

٥- التوكل

وهو نصف الدين، ومنزلته أوسع المنازل وأجمعها، قال تعالى: ﴿وَعَلَى اللّهِ فَتَوَكَّلُواْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾[المائدة:٢٣].

ومذهب الجنيد أنه عملٌ قلبي، فهو القائل:"فالتوكل عمل القلب، والتوحيد قول القلب" [5]؛ لأن هناك من يجعله علم القلب [6].

ويعرّفه الجنيد فيقول: ((التوكل أن تقبل بالكلية على ربك، وتعرض بالكلية عما دونه، فإن حاجتك إليه في الدارين)) [7].

---

(١) مدارج السالكين، ابن القيم:٢/٢٧٤-٢٧٦.

(٢) الرسالة القشيرية، القشيري:١٤٥، مدارج السالكين، ابن القيم:٥٢١/١، طبقات الشافعية الكبرى، السبكي:٢/٢٦٤.

(٣) نتائج الأفكار، العروسي: ١٦/٣.

(٤) انظر: الرسالة القشيرية، القشيري:١٤٥، مدارج السالكين، ابن القيم:٥٢١/١.

(٥) حلية الأولياء، أبو نعيم:٢٥٦/١٠.

(٦) انظر:مدارج السالكين، ابن القيم:١١٤/٢.

(٧) تفسير النسفي: ٤٩٢/٢.

ويقول: هو «اعتماد القلب على الله تعالى»[1]. وهذا التعريف يدل على أن للقلب فيه عمل، وهو اعتماد واستناد وسكونٌ إليه، بحيث لا يبقى فيه اضطراب من تشويش الأسباب ولا سكون إليها، فاعتماده على الله وسكونه إليه واستناده إليه قد حصنه من خوف غيره، أو رجاء غيره[2].

وحقيقة التوكل حال مركبة من مجموعة أمور لا يتم إلا بها:

١- معرفة الرب وصفاته: فكل من كان بالله وصفاته أعلم وأعرف كان توكله أصحّ وأقوى، ولا يستقيم توكل العبد حتى يصح له توحيده، بل حقيقة التوكل توحيد القلب[3]، ولذلك قرن الجنيد بين التوحيد والتوكل، وجعل بينهما تلازم، فقال: «وإن التوحيد إذا تمّ، تمّت المحبة والتوكل وسمي يقينا»[4].

٢- الأخذ بالأسباب والمسببات: وقد ظن كثير من الصوفية أن من تمام التوكل الإعراض عن الأسباب، فتركوا التكسب، وخرجوا إلى البادية بغير زاد؛ لأنهم رأوا أن ذلك يقدح في التوكل[5]، وقد بين الإمام ابن القيم أن كثيراً منهم صرف توكله إلى حاجة جزئية، كجوع يمكن سده، ومرض يمكن مداواته، ولم يفرغوا قلوبهم إلى التوكل فيما هو أعظم كزيادة إيمان، وعلم[6].

وقد رفض الجنيد هذه الأعمال وأنكرها، ورأى أن الأمور تنال ببذل المجهود مع الجود، فقال: «من ظن أنه يصل ببذل المجهود فمتعن، ومن ظن أنه يصل بغير بذل المجهود فمتمن»[7].

---

(١) اللمع، السراج:٧٩.

(٢) انظر:مدارج السالكين، ابن القيم: ٢/١٢٠- ١٢١.

(٣) انظر:المرجع السابق:٢/١١٧- ١٢٠.

(٤) حلية الأولياء، أبو نعيم:١٠/٢٥٦.

(٥) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم:٢/١٣٣، قوت القلوب، أبو طالب: ٢/٩٦٩، تلبيس إبليس، ابن الجوزي:٢٩٣- ٣٠٩.

(٦) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم: ٢/١٢٥.

(٧) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/ ٢٦٧.

ولما سئل عن الكسب، قال: «يستقى الماء، ويلتقط النوى»[1]، وكان له حانوت يتكسب منه، ورغم أنه جرّب الخروج إلى الصحراء بغير زاد كما اعتاد كثير من الصوفية، وأطلقوا على ذلك الخروج عقد التوكل[2]، إلا أنه رفض هذا الفعل، وأنكر على من خرج بغير زاد، فقال: «من خرج إلى الصحراء يتنزه، ولم يكن معهم طعام، تنزهت الصحراء في عقولهم»[3].

وكما قيل فالتوكل حال النبي ﷺ، والكسب سنته، فمن عمل على حاله، فلا يتركّن سنته[4].

ولكنّ الجنيد أخطأ لمّا اعتقد بأن طيران الطير ليس لطلب الرزق، بل هو زينة في السماء، فقد سأله سائل عن قول النبي ﷺ: (لو أنكم توكلون على الله حق توكله، لغذاكم كما يغذو الطير، تغدو خماصاً، وتروح بطاناً)[5]، فقال السائل: وهو ذا ترى أن الطير يطير في طلب الرزق من موضع إلى موضع، ويتحرك، ويطلب، وينبعث؟! فقال الجنيد: قال الله تعالى:﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا﴾[الكهف:٧]. وإنما طيران الطير وحركته من موضع إلى موضع، ونقلته من مكان إلى مكان، من أجل الزينة التي ذكر الله تعالى، فقد جعل طيرانهم للزينة التي ذكر لا لطلب الرزق[6].

«وقد سئل [الإمام] أحمد عن رجل جلس في بيته أو في المسجد، وقال: لا أعمل شيئاً حتى يأتيني رزقي. فقال: هذا رجل جهل العلم فقد قال النبي ﷺ:(إن الله جعل رزقي تحت ظل رمحي)، وقال:(لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير، تغدو خماصا، وتروح

---

(١) اللمع، السراج: ٢٥٩.

(٢) انظر: حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٢٧٥.

(٣) قوت القلوب، أبو طالب: ٣/١٤٦٧.

(٤) مدارج السالكين، ابن القيم:٢/١١٦.

(٥) نص الحديث:"لو أنكم توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير، تغدو خماصا وتروح بطانا". رواه الإمام أحمد:(٢٠٥):١/٣٠، وابن ماجه: كتاب الزهد: باب التوكل واليقين(٤١٦٤)، والحاكم في المستدرك(٧٨٩٤)، وقال: "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه":٤/٣٥٤.

(٦) انظر: اللمع، السراج:١٦٢- ١٦٣.

بطاناً)، فذكر أنها تغدو وتروح في طلب الرزق، قال: وكان الصحابة يتجرون ويعملون في نخيلهم والقدوة بهم))[1].

وقد ذكر الجنيد أن حقيقة التوكل هي الفناء، فقال:((حقيقة التوكل: أن يكون لله تعالى كما لم يكن، فيكون الله له كما لم يزل))[2]. وسيأتي الكلام عن الفناء في الفصل الرابع.

وقال أبو طالب:((حدثني بعض المشايخ عن الجنيد أنه قال: غاية الصبر وتصحيحه أن يورث الله للصابر التوكل، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ صَبَرُواْ وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴾النحل٤٢))[3].

٦- الصبر

الإيمان نصفان: نصف صبر، ونصف شكر، وقد رغب الشارع الحكيم في هذا الخلق، وأمر به، وأثنى على أهله غاية الثناء وبشرهم، ووعدهم بالمجازاة عليه[4]. قال تعالى: ﴿وَاسْتَعِينُواْ بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلاَّ عَلَى الْخَاشِعِينَ ﴾ [البقرة:٤٥]. وقال:﴿ إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [الزمر:١٠].

وحقيقة الصبر عند الجنيد هو: ((حبس النفس على المكروه بنفي الجزع))[5]، أو هو:((تجرع المرارة من من غير تعبيس))[6].

قال الأنصاري:((أي تجرع المشاق من غير ظهور تعبيس، وهو خلق، بخلاف التصبر فهو تخلق بتكلف، فالمتصبر يتحمل المشاق وتظهر عليه، وإنما يمنعه من التسخط وترك ما هو فيه خوف الله، بخلاف الصابر فإنه قد زال عنه المشاق، وتعود حملها، فلم يبق عليه في تحمل ذلك مشقة))[7].

---

(١) فتح الباري، ابن حجر:١١/٣٠٥-٣٠٦.

(٢) التعرف، الكلاباذي:٧١، وانظر:عوارف المعارف، السهروردي:٨٥٦/٢.

(٣) قوت القلوب، أبو طالب:٨٥٢/٢.

(٤) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم:١٥٢/٢-١٥٥.

(٥) تفسير النسفي: ١٩٩/١.

(٦) الرسالة القشيرية، القشيري: ١٨٣، طبقات الشافعية الكبرى، السبكي:٢٦٥/٢، الغنيـــة، الجـــيلاني: ١٩٦/٢.

(٧) انظر: نتائج الأفكار، العروسي:١٥٠/٣.

وقد خلط الشارح بين الصبر والرضا، فالصبر الذي ذكره هو نفسه الرضا؛ لأن العبد لا يجد فيه مشقة، ووجدان المشقة والألم لا تخرج العبد عن الصبر، قال أبو طالب المكي:((والتصبر غير الصبر، وهو مجاهدة النفس وحملها على الصبر.. ولا يُخرج العبدَ من الصبر كراهةُ النفس، ولا وجدان المرارة والألم، بل يكون مع ذلك صابراً؛ لأن عدم ذلك وفقده هو الرضا وحقيقة التوكل))[١].

ويذكر الجنيد بأن الصبر دواء للنفس[٢]، وأشار في كلامه إلى أنواعه[٣]، وهي: ١- الصبر على طاعة الله تعالى.٢- والصبر عن معصيته. ٣- الصبر على قضائه.

فقال في مناجاته:

((اللهم اجعل رضائي بحكمك فيما ابتليتني في كل وقت متصلاً غير منفصل، واجعل صبري لك على طاعتك صبر من ليس له عن الصبر صبر إلا القيام بالصبر، واجعل تصبري عما يسخطك فيما نهيتني عنه تصبر من استغنى عن الصبر بقوة العصمة منك له، اللهم واجعلني ممن يستعين بك استعانة من استغنى بقوتك عن جميع خلقك، اللهم واجعلني ممن يلجأ إليك لجأ من لا ملجأ له إلا إليك، واجعلني ممن يتعزى بعزائك ويصبر لقضائك أبدا ما أبقيتني))[٤].

وقال:((المسير من الدنيا إلى الآخرة سهل هين على المؤمن وهجران الخلق في جنب الحق شديد والمسير من النفس إلى الله صعب شديد والصبر مع الله تعالى أشد))[٥].

وإنما كان الصبر مع الله تعالى شديداً؛ لأنه يتعلق بالأمر والنهي الذي كُلف به العبد، يقول الجنيد:((والوقوف على حدّ الأمر والنهي، وذلك أشده وأصعبه))[٦].

---

(١) انظر: قوت القلوب، أبو طالب:٢/٥٥٢.

(٢) انظر: حلية الأولياء، أبو نعيم:١٠/٢٦٣.

(٣) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم:٢/١٥٦، قوت القلوب، أبو طالب: ٢/٥٥١.

(٤) حلية الأولياء، أبو نعيم:١٠/٢٨٢.

(٥) طبقات الشافعية الكبرى، السبكي:٢/٢٦٤، وانظر: الرسالة القشيرية، القشيري: ١٨٣.

(٦) دواء التفريط: تاج العارفين، سعاد الحكيم:٢٤١، وسقط منه عبارة " والنهي وهذا أشده وأصعبه..". انظر: رسائل الجنيد، جمال رجب:١٢٤.

فالصبر على طاعة الله تعالى يتعلق بالمحبة، فإن الله تعالى يحب ما كلف به عبده؛ لذلك أراده منه، وبالصبر في مراد المحبوب يُعلم صحة المحبة، ومن صدقت محبته دام صبره، وأعظم الناس محبة أشدهم صبراً. وقد ادّعى أكثر الناس محبة الله تعالى، فلما امتحنهم بالمكاره انخلعوا عن حقيقة المحبة، ولم يثبت معه إلا الصابرون[1].

وقال الجنيد:

((نهاية الصابر في حال الصبر حمل المؤن لله حتى تنقضي أوقات المكروه))[2].

وقال:((كل شيء يقدر الفقير أن يعمله إلا صبره على وقته إلى انقضاء مدته))[3]. وظاهر هذا الكلام أن الأوقات التي يزعم الصوفية أنهم يعمرونها بطاعة الله تعالى، هي من أصعب الأشياء على نفوسهم؛ لأنهم كلفوا أنفسهم بعبادات خرجوا بها عن نطاق الشرع؛ فلم تصبح عندهم محببة، ولو أنهم التزموا بما جاء به الشرع لوجدوا العبادات أخف شيء إلى نفوسهم.

وقد وقع خلاف بين المشايخ، أيهما أفضل: الغني الشاكر أم الفقير الصابر[4]؟ ومذهب الجنيد أنهما إن قاما بشروطهما، فالفقير الصابر أتم حالاً؛ لأنه في مقام البلاء، وأهل البلاء هم الأمثل فالأمثل بالأنبياء، والصبر أشد على النفوس[5].

٧- الرضا

يذهب الجنيد إلى أن الرضا هو ثاني درجات المعرفة، فيقول:((الرضا ثاني درجات المعرفة فمن رضي صحت معرفته بالله بدوام رضاه عنه))[6].

ولما اختلف المشايخ في الرضا، هل هو حال أو مقام؟ ذهب الجنيد وغيره من العراقيين[1] إلى أنه حال من الأحوال النازلة على العبد، التي تنال بالموهبة لا بالكسب، ولا تفارقه لا في الدنيا ولا في الآخرة، فقال:

---

(١) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم:٢/١٦٢.

(٢) طبقات الشافعية الكبرى، السبكي:٢/٢٧٠، وانظر: اللمع، السراج:٧٦.

(٣) اللمع، السراج: ٢٣٢.

(٤) انظر: قوت القلوب، أبو طالب:٢/٥٥٣.

(٥) انظر: المرجع السابق:٢/٥٥٦.

(٦) طبقات الصوفية، السلمي :١٣٤.

((وليس الرضى والمحبة كالخوف والرجاء، فإنهما حالان لا يفارقان العبد في الدنيا والآخرة؛ لأنه في الجنة لا يستغني عن الرضا والمحبة))[٢].

ويلاحظ على كلام الجنيد في الرضا أنه يركز على جانب من جوانبه، وهو الرضا بالقضاء والقدر، فيكون العبد راضياً عن ربوبية الله تعالى وتدبيره، متوكلاً معتمداً عليه.

فقد سئل عن الرضا فقال:((الرضا رفع الاختيار))[٣].

وسئل عنه مرة أخرى، فقال:((سألتم عن العيش الهنيء وقرة العين، من كان عن الله راضيا، قال بعض أهل العلم: أهنأ العيش عيش الراضين عن الله، فالرضا استقبال ما نزل من البلاء بالطاقة والبشر، وانتظار مالم يترل منه بالتفكر والاعتبار، وذلك أن ربه عنده أحسن صنعا به وأرحم به وأعلم بما يصلحه، فإذا نزل القضاء لم يكرهه، وكان ذلك إرادته، مستحسنا ذلك الفعل من ربه، فإذا عد ما نزل به إحسانا من الله عز وجل فقد رضي، فالرضى هو الإرادة مع الاستحسان أن يكون مريدا لما صنع محبا راضيا عن الله بقلبه))[٤].

فذكر من أحوال الراضيين أنهم يرضون بما قدره الله لهم من المصائب والابتلاءات؛ لأنه فعل الله بهم، والله تعالى حكيم لا يفعل بعبده إلا ما يصلحه، فرضى العبد عن الله تعالى أن يكون مريداً لما أراده الله تعالى منه مستحسناً له.

فالجنيد الذي جعل التوحيد هو الاعتقاد بأن أفعال الله تعالى: كالإحياء والإماتة والرزق والإعطاء والمنع، لا يفعلها أحد سواه، جعل غاية الرضا هو الإيمان بالقضاء الكوني الخارج عن اختيار العبد، ولا يملك العبد تجاهه إلا الرضا.

وقال الشبلي بين يدي الجنيد: لا حول ولا قوة إلا بالله، فقال له الجنيد: قولك ذا ضيقُ صدر، وضِيقُ الصدر لترك الرضا بالقضاء، فسكت الشبلي[٥].

---

(١) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم:١٧٠/٢.

(٢) عوارف المعارف، السهروردي:٨٥٩/٢، وانظر مدارج السالكين، ابن القيم:١٧٤/٢.

(٣) الرسالة القشيرية، القشيري:١٩٦، اللمع، السراج:٨٠، التعرف، الكلاباذي:٧٢.

(٤) حلية الأولياء، أبو نعيم:٢٨٠/١٠.

(٥) الرسالة القشيرية، القشيري: ١٩٥، بتصرف يسير. وانظر:طبقات الشافعية الكبرى، السبكي:٢٦٥/٢، عوارف المعارف، السهروردي:٨٦٠/٢.

فعرف الجنيد أن الشبلي إنما قال هذه الكلمة لثقل ماورد عليه[1].

قال شيخ الإسلام:((هذا من أحسن الكلام! وكان الجنيد ﷺ سيد الطائفة، ومن أحسنهم تعليما وتأديبا وتقويما، وذلك أن هذه الكلمة كلمة استعانة، لا كلمة استرجاع، وكثير من الناس يقولها عند المصائب بمترلة الاسترجاع، ويقولها جزعا لا صبرا، فالجنيد أنكر على الشبلي حاله في سبب قوله لها؛ إذ كانت حالا ينافي الرضا، ولو قالها على الوجه المشروع لم ينكر عليه))[2].

وقول الجنيد بأن الرضا: ((هو صحة العلم الواصل إلى القلوب، فإذا باشر القلب حقيقة العلم أداه إلى الرضا))[3]، معناه أن العبد إذا علم أن فعل الله تعالى لا يفعله أحد سواه وهذا هو غاية التوحيد عنده، أدّاه هذا العلم إلى الرضا بكل ما قُدّر له، كما أن الرضا على هذا الوجه دليل على صحة معرفة العبد بربه.

وجانب الرضا الذي يتكلم عنه الجنيد هو الرضا بالقضاء الكوني الذي يصحّ من المؤمن والكافر، وغايته التسليم لقضاء الله وقدره، وهذا هو الرضا عن الله، وأكثر الناس على أنه مستحب[4].

أما الرضا بالله الذي هو من آكد الفروض، ولا يصح إسلام العبد إلا به، ويكون بالرضا بما يأمره ربه وينهاه، كما يرضى بما يعطيه ويمنعه، فمن حقق هذا الجانب من الرضا فقد ذاق طعم الإيمان، فقد جاء في الحديث قال ﷺ:((ذاق طعم الإيمان من رضي بالله رباً))[5]. فقال من رضي بالله، ولم يقل عن الله[6].فهذا النوع أشار إليه الجنيد في عموم كلامه عن الرضا.

---

(١) انظر: نتائج الأفكار، العروسي:٣/١٨٤.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية:١٠/٦٨٦-٦٨٧.

(٣) عوارف المعارف، السهروردي:٢/٨٥٩، مدارج السالكين، ابن القيم:٢/١٧٤.

(٤) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم:٢/١٨٤.

(٥) رواه مسلم: كتاب الإيمان: باب الدليل على أن من رضي بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد ﷺرسولاً فهو مؤمن(٣٤).

(٦) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم:٢/١٨٤-١٨٥.

وبذا يتضح أن الجنيد وغيره من مشايخ الصوفية[1] قد جانبوا الصواب في هذه المسألة.

٨ـ الشكر

يُعرّف الجنيد الشكر فيقول:((الشكر: ألا ترى نفسك أهلاً للنعمة))[2].

أي أن لا يرى نفسه مستحقاً لها مقابلاً وعوضاً لعبوديته لله تعالى، بل هي محض فضل من الله تعالى. ومن رأى ذلك استحيا من الله أن يكون شكره جزاء على نعم الله تعالى؛ لأن الشكر بوابة لزيادة النعم، فهو يحتاج إلى شكر دائم، وهذا ما يعجز عنه[3]؛ ولذلك قال الجنيد:((حقيقة الشكر العجز عن الشكر))[4].

قال العروسي:((ومنه يعلم أنه لا يصح للإنسان دعوى فيها؛ حيث هي، أي النعمة بالنسبة له من العواري المملوكة لغيره، وليس من الشرع ولا العقل ولا المروءة ادعاء ما ليس للإنسان؛ إذ العواري مستردة ومؤداة، والمجاز مرفوع بالحقيقة، فحينئذ عليه أن يلزم التذلل والافتقار في جميع الأحوال))[5].

ويعرف الجنيد الشكر أيضاً بما يرادف الإقرار بالربوبية، فيقول: ((أن لا ترى معه شريكاً في نعمه))[6].

أو يعرفه بما يرادف الإنقياد للألوهية، فيقول:((بذل المجهود بين يدي المعبود))[7].

ويقع الشكرباللسان كما يقع بالقلب[8]،ويشير الجنيد إلى ذلك فيقول:

---

(١) انظر: المرجع السابق:٢/١٨٣.

(٢) الرسالة القشيرية، القشيري:١٧٤،طبقات الشافعية الكبرى، السبكي:٢/٢٦٦، مدارج السالكين، ابن القيم:٢/٢٤٤.

(٣) انظر: نتائج الأفكار، العروسي:٣/١١٩.

(٤) تفسير القرطبي:١/٣٩٧، روح المعاني، الألوسي:١/٣١٥.

(٥) نتائج الأفكار، العروسي:٣/١١٩.

(٦) تفسير النسفي: ٣/٤٠٦.

(٧) المرجع السابق:٣/٤٦٦.

(٨) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم: ٢/٢٤٦، عدة الصابرين، ابن القيم:١٦٨.

((فرض الشكر الاعتراف بالنعم بالقلب واللسان))[1].

فالشكر باللسان يكون بالثناء على الله تعالى والاعتراف بالنعمة، وكثرة الحمد، وإظهار إنعامه وإكرامه، ونشر أياديه وإحسانه، وأن لا يشكو المالك المعبود للعبد الذليل[2].

يقول الجنيد: ((الشكر أن لا ترى معه شريكاً في نعمه))[3]. فيعترف العبد بأن النعم جميعها منه وحده، وفيه اعتراف بربوبية الله تعالى.

والشكر بالقلب يكون بالخضوع والاستكانة؛ فإن العبد إذا اعترف بالذّل رأى نفسه غير أهلاً لتلك النعم.

ولم يشر الجنيد هنا إلى ما يقع بالجوارح من الشكر، لكنه أشار إلى ذلك لما سئل عن الشكر، فقال: ((بذل المجهود بين يدي المعبود))[4].

وفي قصته المشهورة عندما كان صبياً، حيث قال:((كنت بين يدي السريِّ ألعب، وأنا ابن سبع سنين، وبين يديه جماعة يتكلمون في الشكر، فقال لي: يا غلام، ما الشكر؟ فقلت: ألا تعصي الله بنعمة.

فقال: يوشك أن يكون حظك من الله لسانك.

قال الجنيد، رحمه الله، فلا أزال أبكي على هذه الكلمة التي قالها السري))[5].

فالجوارح نعمة من نعم الله تعالى، وشكرها يكون بعدم استعمالها في معصيته، أي يكون شكر الله تعالى بها باستعمالها في طاعته والانقياد له.

ويرى الجنيد أن الشكر فيه علة؛ لأن الشاكر يطلب المزيد من الله تعالى، فيقول:((الشكر فيه علة، لأنه طالب لنفسه المزيد، فهو واقف مع الله، سبحانه، على حظ نفسه))[6].

---

(١) عوارف المعارف، السهروردي:٨٥٢/٢.

(٢) انظر: قوت القلوب، أبو طالب:٥٦٦/٢.

(٣) تفسير النسفي:١٠٦/٣.

(٤) المرجع السابق:١٤٨/٣.

(٥) الرسالة القشيرية، القشيري: ١٧٥. وراجع:ص١٢٥ هامش١.

(٦) الرسالة القشيرية، القشيري:١٧٤.

فطلب المزيد علة، ((والكمال في إيقاع الشكر لوجه الذات العلية من غير إشراف النفس على شيء في مقابلة ذلك الشكر))[1].

فإذا كان الله سبحانه وتعالى أمر عباده بالشكر، فقال: ﴿ وَاشْكُرُواْ لِي وَلاَ تَكْفُرُونِ﴾ [البقرة:١٥٢]، ووعدهم بالمزيد عليه تكرماً منه وفضلاً، فقال:﴿ لَئِن شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ﴾ [إبراهيم:٧]. وهذا دليل على عظم منزلة الشكر، وفالأمر ليس كما قال الجنيد، وكلامه لا يخرج عن كلام الهروي الذي عدّ الشكر من منازل العامة، وقد ردّ عليه الإمام ابن القيم، بأنه من منازل الخاصة، فالشاكرون قلة من الناس كما قال تعالى:﴿ وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ [سبأ:١٣]. وعندما كان النبي ﷺ يجتهد في العبادة، فيُقال له: لم ذاك، يقول:(أفلا أكون عبداً شكوراً)[2].

بيد أن طلب الأجر والمزيد عند الجنيد ليس بالضرورة أن يكون صاحبه من العامة، بل قد يكون من الخاصة، ولكن فعله ذلك يُعتبر حجاباً من الحجب التي قد تعتري الخاصة، ((قال رجل للجنيد: مشايخ خراسان يقولون:الحجاب ثلاثة: الخلق حجاب، والدنيا حجاب، والنفس حجاب، فقال: هذه حجب العوام، أما الخواص فمحجوبون برؤية الأعمال ومطالبة الثواب عليها ورؤية النعمة))[3].

٩- الحياء

سئل الجنيد عن الحياء، فقال:((رؤية الآلاء ورؤية التقصير، فيتولد من بينهما حالة تسمى "الحياء"))[4].

---

(١) نتائج الأفكار، العروسي:١١٨/٣.

(٢) جزء من حديث رواه البخاري:أبواب التهجد: باب قيام النبي ﷺ حتى ترم قدماه(١٠٧٨)، وكرره برقم(٤٥٥٦).ورواه مسلم: كتاب صفة القيامة والجنة والنار:باب إكثار الأعمال والاجتهاد في العبادة(٢٨١٩).

(٣) نفحات الأنس، الجامي:١٢٥/١.

(٤) الرسالة القشيرية، القشيري:٢١٨، طبقات السبكي:٢٦٥/٢.

أي أن رؤية العبد نعماء مولاه السابغة عليه بمحض فضله مع استغنائه عنه وعن سائر الخليقة، مع مايراه من تقصيره في أداء خدمة مولاه وإعراضه عن حضرته مع كمال فاقته وفقره إليه، يتولد بينهما حال الحياء[1].

وتعريف الجنيد هذا هو تعريفٌ بالنظر إلى الأسباب[2].

والمراد بهذا الحياء هو الحياء من الله تعالى، فرؤية نعم الله تعالى ((سبب في تحقق الحياء، أي مع عدم القيام بواجب الشكر عليها))[3].

وقد حثّ الشارع الحكيم على هذا الخلق؛ لأنه لا يأت إلا بخير، وهو من شعب الإيمان، قال ﷺ:((الإيمان بضع وستون شعبة والحياء شعبة من الإيمان))[4].

١٠ـ المحبة

محبة العبد لربه غاية سعى إليها الصوفية؛ لأنها موصلة إلى نهاية الطريق، وهو الفناء، وقد ادّعوا أنها سمتهم، وعنوان طريقتهم[5].

ويعتقد الجنيد بأن محبة الله تعالى لأوليائه الأزلية ظهرت آثارها في زمن الميثاق، حيث أحب الأولياء ربهم؛ فكانوا أول مجيب لخطابه، فمحبة العبد لربه محصلة ونتيجة لمحبة الرب له.

وفائدة سلوك الطريق الصوفي: هي تيقن العبد من محبة الله تعالى له.

ويعرف الجنيد المحبة، فيقول:((المحبة ميل القلوب))[6].

قال الكلاباذي في شرح كلام الجنيد السابق:((معناه أن يميل قلبه إلى الله، وإلى ما لله من غير تكلف))[1].

---

(١) انظر: دليل الفالحين، ابن علان: ١٦٠/٥.

(٢) انظر: مدارج السالكين:٢٦١/٢-٢٦٤.

(٣) نتائج الأفكار، العروسي:٢٦٥/٣.

(٤) رواه البخاري:كتاب الإيمان: باب أمور الإيمان وقول الله تعالى:" ليس البر أن تولوا وجـــوهكم.."(٩)، ورواه مسلم: كتاب الإيمان: باب بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها وأدناها..(٣٥).

(٥) انظر: كلام الهروي الذي شرحه ابن القيم في مدارج السالكين:٣٥/٣.

(٦) التعرف، الكلاباذي: ٧٨.

فإن وجدّ هذا الميل القلبي فهو دليل على وجود هذه المحبة.

وينطبق هذا التعريف على محبة العبد لربه، لا العكس؛ لأن محبة الله تعالى صفة من صفاته التي لا يُعلم كيفيتها.

وتعريف الجنيد السابق مبني على إيضاح علامات المحبة، وإلا فالمحبة لا تحدّ بحدٍّ أوضح منها كما قال الإمام ابن القيم[٢] .

ونقل عنه أيضاً:((المحبة: إفراط الميل بلا نيل))[٣].

وفي هذا الكلام تحديد لمقدار الميل الذي هو علامة على وجود المحبة، فذكر تجاوز الحدّ في الميل القلبي، ومجاوزة الحدّ في المحبة هو العشق، وقد وافق بعض الصوفية على إطلاق هذا اللفظ على محبة الله تعالى، وعدّ أبو طالب المكي الجنيدَ من هؤلاء، فقال:((وكان أبو يزيد، وأبو شعيب المقفع، وسري بن المغلس،وأبو عبد الله بن الجلاء، والجنيد بعدهم يذكرون العشق في مقامات خليلٍ ومحب))[٤].

ولم أجد في كلام الجنيد استخدماً للفظ العشق، إلا ما نقله عن خاله السري، حيث قال: سمعت السري يقول: مكتوب في بعض الكتب التي أنزلها الله تعالى:((إذا كان الغالب علي عبدي ذكري عشقني وعشقته))[٥].

وينقل عنه أيضاً بأن الشوق أجلّ مقامات العارف، فيقول:

سمعت السري يقول: ((الشوق أجلّ مقامات العارف))[٦].

---

(١) المرجع السابق: ٧٨.

(٢) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم:٩/٣.

(٣) الرسالة القشيرية، القشيري: ٣٢٣.

(٤) قوت القلوب، أبو طالب:١٠٧٨/٢.

(٥) الرسالة القشيرية، القشيري:٢٢٥.

(٦) باب الهجرتين وطريق السعادتين، ابن القيم:٥٧٦/١.

ثم إن هذا التجاوز في الميل القلبي لا سبب له عند الجنيد، هذا بالنسبة إلى خاصة المؤمنين، فهم يحبون الله تعالى لذاته، ولما عرفوه من أسمائه وصفاته، وهذه المحبة لا تزيد بزيادة البرّ والعطاء، ولا تنقص بنقصانه؛ فزيادة البر ونقصانه عندهم سواء؛ لأن المحبة لم تكن بسببه.

أما محبة العامة فلها سبب؛ هو إنعام الله تعالى عليهم، فهي تزيد بالبر؛ لأنه سببها، وقد تنقص بنقصانه، وإذا كانت محبة الله تعالى فقط لأجل برّ ظاهر لاحظه العبد، فإنها تزول إذا غاب عنه ذلك البرّ، يقول الجنيد:

((الناس في محبة الله تعالى خاص وعام:فالعوام نالوا ذلك؛ بمعرفتهم في دوام إحسانه وكثرة نعمه، فلم يتمالكوا أن أرضوه إلا أنهم تقل محبتهم وتكثر على قدر النعم والإحسان. فأما الخاصة فنالوا المحبة بعظم القدر والقدرة والعلم والحكمة والتفرد بالملك، فلما عرفوا صفاته الكاملة وأسماءه الحسنى لم يمتنعوا أن أحبوه؛ إذ استحق عندهم المحبة بذلك؛ لأنه أهل لها، ولو أزال عنهم جميع النعم))[1].

ويقول:

((كل محبة كانت لغرض، إذا زال الغرض زالت تلك المحبة))[2].

وقد ذكر ابن القيم أن أجمع ما قيل في المحبة هو قول الجنيد الذي رُوي عن أبي بكر الكتاني[3]، قال: جرت مسألة في المحبة بمكة أيام الموسم، فتكلم الشيوخ فيها، وكان الجنيد أصغرهم سناً، فقالوا له: هات ما عندك يا عراقي، فأطرق رأسه ودمعت عيناه، ثم قال: عبدٌ ذاهب عن نفسه، متصل بذكر ربه، قائم بأداء حقوقه، ناظر إليه بقلبه، أحرق قلبه أنوارُ هويته، وصفا شربه من كأس وده، وانكشف له الجبار من أستار غيبه؛ فإن تكلم فبالله، وإن نطق فمن

---

(١) قوت القلوب، أبو طالب: ١١٦٣/٢، وانظر:إحياء علوم الدين، الغزالي:٥٧٥/٥.

(٢) الرسالة القشيرية، القشيري: ٣٢٥، إحياء علوم الدين، الغزالي:٨٣/٥،وقد نقله أبو طالب المكي دون أن ينسبه إلى أحد، انظر:قوت القلوب، أبو طالب:١١٦٢/٢.

(٣) هو محمد بن علي بن جعفر الكتاني البغدادي المكي، أبو بكر، بغدادي الاصل، أحد شيوخ الصوفية صحب الجنيد وحكى عنه وصحب أيضاً الخراز والنوري، وجاور بمكة سنوناً كثيرة، ومات بها سنة٣٢٢هـ. انظر: طبقات الصوفية، السلمي: ٢٨٢، الرسالة القشيرية، القشيري:٤٢٧.

الله، وإن تحرك فبأمر الله، وإن سكن فمع الله، فهو بالله ولله ومع الله فبكى الشيوخ وقالوا: ما على هذا مزيد، جبرك الله يا تاج العارفين))[1].

فذكر الجنيد في كلامه علامات للمحب، فمنها: أنه ذاهب عن نفسه، فانياً عنها، وهذا يشبه قوله عن التصوف بأنه:((أن يميتك الحق عنك، ويحييك به))[2]. فهو لا يشعر بنفسه لموتها موتاً معنويا.

وفي قوله: ((متصل بذكر ربه)) علامة من علامات المحبين، وهو دوام ذكرهم لمحبوبهم، يقول الجنيد:"علامة كمال الحبّ: دوام ذكره في القلب بالفرح والسرور، والشوق إليه، والأنس به، وأثرة محبة نفسه، والرضا بكل ما يصنع))[3].

ومن أعظم الأوقات التي يذكر عندها الحبيب حبيبه: وقت البلاء، ونزول المصيبة، يقول الجنيد:((من علامة المحبّ في المكاره والأسقام: هيجان المحبة وذكرها عند نزول البلاء؛ إذ هو لطف من مولاه وفيه القربة من محبوبه، وقلة التأذي بكل داء وبلاء يصيبه؛ لغلبة الحب على قلبه))[4].

فذكر الحبيب في وقت البلاء يخفف من ألمه، ويبعث في نفس المحب الفرح والسرور؛ لقرب المحبوب من القلب، والمحبة هي من موجبات القرب[5]، يقول الجنيد:((المحبة نفسها قرب القلب من الله بالاستنارة والفرح))[6].

وقوله:((قائم بأداء حقوقه)) يشبه قوله:((علامة المحب دوام النشاط الدؤوب بشهوة تفتر بدنه ولا تُفتر قلبه))[7].

---

(١) الرسالة القشيرية، القشيري:٣٢٧، وانظر: مدارج السالكين، ابن القيم:١٦/٣.

(٢) الرسالة القشيرية، القشيري: ٢٨٠.

(٣) قوت القلوب، أبو طالب: ١١٠٥/٢.

(٤) المرجع السابق: ١٠٨٨/٢.

(٥) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم:٤٠٦/٢.

(٦) قوت القلوب، أبو طالب:١٠٧٨/٢.

(٧) المرجع السابق: ١٠٥٦/٢، وانظر:إحياء علوم الدين، الغزالي:٥١/٥.

وهذا أعظم سبب يوصل العبد إلى محبة الله تعالى له، يقول تعالى:﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[آل عمران:٣١]. فأداء الحقوق التي كلف بها العبد مبنية على اتباعه لما جاء به الرسول ﷺ، وعند المطالبة بهذه البينة تأخر الخلق كلهم، وثبت أتباع الحبيب في أفعاله وأقواله وأخلاقه، وما لم تحصل هذه البينة فليست محبة العبد لربه حاصلة، ومحبة الله تعالى له منتفية[١].

قال الجنيد:((ادّعى قوم محبة الله، فأنزل الله تعالى آية المحبة:﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ﴾. يعني أن متابعة الرسول هي موافقة حبيبكم، فإنه المبلغ عنه ما يحبه وما يكرهه))[٢].

ويقصد بقوله:((ناظر إليه بقلبه)) رؤية الله تعالى القلبية، وقد سبق تقرير مذهب الجنيد في الرؤية[٣]، قال الجنيد:((أشد الأشياء على المحبين؛ أن يغيب عنهم من أحبوه، وأن يفقدوا شاهدهم))[٤].

وقوله:((أحرق قلبه أنوار هويته)): يقول العروسي في شرحه: ((أي بعد أن تفرق في ميادين مظاهر الأسماء والصفات اجتمع بواسطة إشراف نور الذات، والمراد بإحراق القلب قوة البواعث على الفناء في محبة هوية الذات))[٥]. والعروسي هنا يوضح مذهبه لا مذهب الجنيد، إذ ليس بالضرورة أن يكون هذا هو مراد الجنيد، بل لا يمكن أن يريده لأنه اعتقاد وحدة الوجود.

وقوله:((وصفا شربه من كأس وده))، يقول العروسي: ((أي راق نصيبه وحظه من كدورات البشرية))[٦].

وهذه المصطلحات التي يتكلم بها الجنيد هي مما اصطلح القوم على تورية الكلام به، حتى لا يفهمه غيرهم. وسيأتي الكلام عن هذه المصطلحات في موضعه.

---

(١) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم:٣/٨، ٢٢.

(٢) باب الهجرتين وطريق السعادتين، ابن القيم:١/٥٣٦.

(٣) راجع: ص١٩٨.

(٤) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٢٦٥.

(٥) نتائج الأفكار، العروسي:٤/١٧٥.

(٦) المرجع السابق:٤/١٧٥.

وقوله:((وانكشف له الجبار من أستار غيبه))، يقول العروسي:((أي على معنى أنه قد أُزيل عنه ما كان حاجباً له عن شهود جلال الله سبحانه وتعالى، فالحجاب إنما هو بالنسبة للعبد، وتعالى الرب عن أن يحجبه شيء))[1].

وظاهر هذا الكلام يقتضي زوال الحجب التي بين العبد وربه،ورؤية العبد البصرية لله تعالى، وهذه من الأخطاء التي وقع فيها بعض الصوفية، حيث أسفرت مجاهداتهم عن تخيلات ظنوا أنها ذات الله تعالى، وقد ذُكر موقف الجنيد من أمثال هؤلاء، ورده عليهم.

وقد يكون مراد الجنيد أن إيمان المحب بالله تعالى جعله وصل إلى درجة اليقين، وكأنه يرى الله تعالى فوق عرشه، كما قال ﷺ:((اعبد الله كأنك تراه)).

والعبد إذا كان كذلك نال محبة الله تعالى فيُوفقه ويسدده في أقواله وأفعاله كما جاء في الحديث القدسي:((فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به...))، ولا تسل عمن يُوفق بماذا ينطق إذا نطق، وقد امتلأ قلبه وفكره بذكر ربه، وكيف ما تكون حركته؟ وكيف يكون سكونه؟!

قال العروسي في حاشيته معلقاً على كلام الجنيد:((وحاصله المحب إنسان قد تحلى بنعت العبودية، وتخلى عن العادات البشرية ثم اتصل بدوام الذكر لمن وجب له خالص الشكر، فقام بأداء الحق مصحوباً بمراقبات الصدى، حتى اشتعلت نار الأشواق بقلبه فأحرقت منه ما سوى حق ربه فشرب بكأس شراب المحبين فسكر بتجلي الحق المبين، فصار لا يفوه إلا بالله، ولا يتكلم إلا من الله، ولا يعول إلا على الله، فجميع حركاته وسكناته بالله إعانة، ومن الله توفيقاً، ولله إخلاصاً، ومع الله مراقبة))[2].

وسئل الجنيد عن المحبة فقال:((دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب))[3].

قال السراج:((فهذا على معنى قوله:(حتى أحبه، فإذا أحببته كنت عينه التي يبصر بها، وسمعه الذي يسمع به، ويده التي يبطش بها)[1]

---

(١) نتائج الأفكار، العروسي:٤/١٧٦.

(٢) المرجع السابق:٤/١٧٥.

(٣) اللمع، السراج: ٨٨، الرسالة القشيرية، القشيري:٣٢١، عوارف المعارف، السهروردي:٢/٨٦٩.

(١) اللمع، السراج: ٨٨.

وظاهر كلام الجنيد أن صفات المحب تزول، وتحل فيه صفات محبوبه. فإذا كانت المحبة بين العبد وربه، فنتيجة قوله القول بالحلول الخاص، حيث تحلّ صفات الرب القديمة في عبده – تعالى الله عن ذلك– وسبق أن تبين أن الغالب على كلام الجنيد خلاف هذا.(وسيأتي الكلام على موقف الجنيد من الحلول والاتحاد في موضعه).

ولكلامه هذا عدة احتمالات:

١– قال القشيري: ((أشار بهذا إلى استيلاء ذكر المحبوب، حتى لا يكون الغالب على قلب المحب إلا ذكر صفات المحبوب، والتغافل بالكلية عن صفات نفسه والإحساس بها))(١).

٢– وقيل أن معنى كلامه؛ هو أن يتخلى عن الرذائل، ثم يتحلى ببدلها من الفضائل(٢)، وهو مراد الصوفية من قولهم بالتخلق بأخلاق الله تعالى.

وقد ذكر الإمام ابن القيم هذين الاحتمالين، فقال: ((وفيه غموض [أي في قول الجنيد] ومراده: أن استيلاء ذكر المحبوب وصفاته وأسمائه على قلب المحب حتى لا يكون الغالب عليه إلا ذلك، ولا يكون شعوره وإحساسه في الغالب إلا بها فيصير شعوره وإحساسه بدلا من شعوره وإحساسه بصفات نفسه، وقد يحتمل معنى أشرف من هذا وهو: تبدل صفات المحب الذميمة التي لا توافق صفات المحبوب بالصفات الجميلة المحبوبة التي توافق صفاته))(٣).

ويقول الجنيد: ((إذا صحت المحبة سقطت شروط الأدب))(٤)؛ أي ارتفعت الحشمة (وسيأتي الكلام عن ذلك).

والمعنى إذا صحت المحبة جاز للمحب أن يخاطب محبوبه بما شاء، ولا يحتشم من ذلك، فإذا كانت المحبة بين العبد وربه، فله أن يتكلم بما هو كفر عند العامة!!

قال أبو طالب المكي:((وقد تكلم الجنيد رحمه اللّه تعالى في مقام من هذا وقد سئل عنه فقال: هو غاية الحبّ وهو مقام عزيز يستغرق العقول وينسي النفوس، وهو من أعلى علم المعرفة بالله تعالى، وقال: في هذا المقام يعلم العبد أنّ اللّه عزّ وجلّ يحبه ويقول العبد: بحقي عليك وبجاهي

---

(١) الرسالة القشيرية، القشيري:٣٢١.

(٢) انظر: نتائج الأفكار، العروسي:١٥٣/٤.

(٣) مدارج السالكين، ابن القيم:١٢/٣.

(٤) الرسالة القشيرية، القشيري:٣٢٢.

عندك ويقول: بحبك لي، قال: وهؤلاء هم المدلون على اللّه تبارك وتعالى، والمستأنسون باللّه تعالي، وهم جلساء اللّه تعالى، قد رفع الحشمة بينه وبينهم وزالت الوحشة بينهم وبينه، فهم يتكلمون بأشياء هي عند العامة كفر باللّه لما قد علموا أن اللّه تعالى يحبهم، وأنّ لهم عند اللّه جاهاً ومنزلة!! ثم قال عن بعض العلماء: أما أهل الأنس باللّه تعالى فليس إلى معرفتهم سبل، هذا من كلام الجنيد ونحو معناه حدثني به الخاقاني المقري، ولولا أنّا روينا عنه ما ذكرناه؛ لأنا لا نشرح حال هؤلاء إشفاقاً على الألباب»[1].

ونسبة هذا الكلام إلى الجنيد فيه نظر؛ فهو وإن قال بذهاب الحشمة، إلا أنه يشترط أن يصاحب ذالك الهيبة، كما أن في هذا الكلام تبريراً لكثير من الصوفية والزنادقة الذين نطقوا بالكفر.

ويطلق الصوفية أيضاً، ومنهم الجنيد على محبتهم لله تعالى لفظ الخلة، يقول الجنيد: «فكانت أوائل أقدامهم، كبراء أهل المودة المصطفين للخلة»[2].

ويقول:«من استخلصه الحق بمفرد ذكره...ويصطفيه للخلة والاصطفاء، ويرفعه إلى الغاية القصوى، ويبلغه في الرفعة إلى المنتهى، ويشرف به من ذروة الذرى على مواطن الرشد والهدى وعلى درجات البررة الأتقياء، وعلى منازل الصفوة والأولياء، فيكون كله منتظما وعليه بالتمكين محتويا، وبأنبائه خبيرا عالما، وعليه بالقوة والاستظهار حاكما»[3].

ويعتقد الجنيد وغيره من الصوفية بأن الخلة هي أعلى منازل المحبة، وفي هذا المقام تنكشف للمحب غرائب الأسرار والغيوب، ويشرف على بواطن القلوب والنفوس.

يقول أبو طالب المكي: «ليس فوق مقام الخلة إلا النبوة»[4].

ويقول: «والمحبة من أشرف المقامات ليس فوقها إلا مقام الخلة، وهو مقام في المعرفة الخاصة، وهي تخلل أسرار الغيب، فيطلع على مشاهدة المحبوب بأن يعطي حيطة بشيء من علمه..وفي هذا المقام الإشراف على بحار الغيوب وسرائر ما كان في القديم، وعواقب ما يؤوب»[1].

---

(١) قوت القلوب، أبو طالب: ١١٥٣/٢، وانظر: إحياء علوم الدين، الغزالي:٦٠/٥.

(٢) رسالته إلى يوسف الرازي: تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٩٣.

(٣) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٦٥/١٠.

(٤) قوت القلوب، أبو طالب:١١٥٢/٢.

ويلاحظ على كلام الجنيد في المحبة مايلي:

- أن الجنيد يذهب إلى أن الله تعالى يُحِبّ ويُحَبّ، فخالف الجهمية الذين قالوا بأنه لا يحِبّ ولا يُحَبّ [٢]،كما خالف كثير من الصوفية الذين تأثروا بالجهمية، فأنكروا حقيقة المحبة مؤولين محبة الله تعالى لعبده، ومحبة العبد لربه[٣]، فهم قالوا بأن محبة العبد لربه ليست ميلاً[٤]، والجنيد يقول بأنها ميل.

- أن الجنيد يعرف المحبة بأنها؛ إفراط الميل، ولا شك أن هذا التعريف يمكن أن ينطبق على محبة البشر بعضهم لبعض، أما أن يُحبّ العبد ربه بهذه الطريقة فهذا غير ممكن؛ لأن محبة الله تعالى لا نهاية لها حتى يتجاوزها العبد، «بل لو اجتمعت محبة الخلق كلهم وكانت على قلب رجل واحد منهم: كان ذلك دون ما يستحقه الربّ جلّ جلاله»[٥].

- أن الجنيد وأمثاله أخطأوا لما وصفوا الله تعالى بأنه يعشق، وبيان خطئهم من وجوه[٦]:

أولاً: لم يرد إطلاق العشق على الله تعالى؛ فصفاته منقولة، فيقال يحب، ولايقال يعشق.

ثانياً: أن العشق لا يطلق في اللغة إلا لما ينكح، فلا يجوز إطلاقه على الله تعالى.

ثالثاً: أن العشق يفسد لأجله القلب والجسم، وهو ممتنع في محبة الله تعالى، كما أنه فساد في الإدراك والتخيل، فيرى العاشق معشوقه خلاف الحقيقة.

لذلك لا يجوز إطلاقه على الله تعالى، يقول الإمام ابن القيم:«وفي اشتقاقه قولان: أحدهما: أنه من العشقة محركة وهي نبت أصفر يلتوي على الشجر فشبه به العاشق.

والثاني: أنه من الإفراط.

---

(١) المرجع السابق:٢/١١٥٠-١١٥١.

(٢) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم:٣/١٨.

(٣) انظر: الرسالة القشيرية، القشيري: ٣١٨-٣١٩.

(٤) انظر: المرجع السابق: ٣١٩، كشف المحجوب، الهجويري:٣٦٨.

(٥) مدارج السالكين، ابن القيم:٣/١٦.

(٦) انظر: قاعدة في المحبة، ابن تيمية، ضمن جامع الرسائل: ٢/٢٣٨-٢٤٤، تلبيس إبليس، ابن الجوزي:١٦٣، محبة الله عند أهل السنة والجماعة ومخالفيهم والرد عليهم:٣٨٥-٣٨٧.

وعلى القولين، فلا يوصف به الرب تبارك وتعالى، ولا العبد في محبة ربه، وإن أطلقه سكران من المحبة قد أفناه الحب عن تمييزه كان في خفارة صدقه ومحبته»[1].

بل إن بعض الصوفية لم يُجز إطلاق هذا الوصف على محبة الله تعالى[2].

- وقد أخطأ الجنيد أيضاً في تقسيم الناس في المحبة إلى عامة وخاصة، فهذا التقسيم غير وارد، كما أن الخاصة يحبون الله تعالى لذاته فكذلك العامة يحبونه، يقول شيخ الإسلام:«وقول القائل المحبة للإحسان محبة العامة وتلك محبة الخاصة ليس بشيء بل كل مؤمن فإنه يحب الله لذاته، ولو أنكر ذلك بلسانه ومن لم يكن الله ورسوله أحب إليه مما سواهما لم يكن مؤمنا»[3].

والخاصة أيضاً يحبون الله تعالى لإحسانه؛ فالقلوب مجبولة على حب من أحسن إليها، وهذا لا ينكره أحد، والصحيح أن محبة الله تعالى لإحسانه ومحبته لذاته هما أصلان للمحبة[4].

أما مرتبة الخلة فهي مرتبة خاصة لإبراهيم ومحمد عليهما الصلاة والسلام، يقول ﷺ:(فإن الله تعالى قد اتخذني خليلا كما اتخذ إبراهيم خليلا)[5]. فغالى الصوفية، وتساهلوا في إطلاق هذا اللفظ عليهم،؛ إذ أن الخلة أخصّ من مطلق المحبة، ففيها كمال التوحيد وكمال الحب، ووصف النبي ﷺ بالمحبة، وإبراهيم عليه السلام بالخلة يُوهم نقص مرتبة النبيﷺ عن مرتبة إبراهيمعليه السلام، ومن الخطأ والحال كذلك أن يوصف إبراهيم عليه السلامبالخلة، ويُوصف محمدﷺ بالمحبة كما نُقل عن الجنيد[1].

---

(١) مدارج السالكين، ابن القيم:٣/٢٩.

(٢) انظر: الرسالة القشيرية، القشيري:٣٢١-٣٢٢، كشف المحجوب، الهجويري:٣٧٢.

(٣) منهاج السنة النبوية:٥/٣٩٦.

(٤) انظر:التحفة العراقية، ابن تيمية: ٦١، ضمن مجموعة الرسائل المنيرية، مدارج السالكين، ابن القيم:٣/١٧.

(٥) جزء من حديث رواه مسلم:كتاب المساجد ومواضع الصلاة: باب النهي عن بناء المساجد على القبور واتخاذ الصور(٥٣٢).

(١) راجع:ص٤١٣.

ولاشك أن الصوفية اهتموا بجانب الحب، لكنهم غالوا فيه كثيراً، ويُذكر أن أول من ظهر منه هذا الغلو هم جماعة بالبصرة، لقبهم الإمام أبو داود بالزنادقة، وأن من هؤلاء من كان متأثراً ببعض الفلسفات الأخرى[1].

والجنيد وإن اهتم بالمحبة اهتماماً بالغاً، وجعلها ملازمة للتوحيد، فإذا تمّ تمّت، وعدم تمامها يدل على عدم تمام التوحيد، فيقول: «وإن التوحيد إذا تم، تمت المحبة والتوكل، وسمي يقينا؛ فالتوكل عمل القلب، والتوحيد قول القلب، فإذا عرف القلب التوحيد وفعل ما عرف فقد تم، وقد قال بعض العلماء: إن التوكل نظام التوحيد، فإذا فعل ما عرف فقد جاء بالمحبة واليقين والتوكل، وتم إيمانه وخلص فرضه»[2].

إلا أنه لم يُناد بالمحبة المجردة عن الخوف، بل لابدّ أن يكون بجانب المحبة الخوف والرجاء جنباً إلى جنب، يقول الجنيد: «لأنك إذا عرفت أن فعل الله لا يفعله شيء غير الله ثم تخاف غيره وترجو غيره لم تأت بالأمر الذي ينبغي»[3].

وكما قال الإمام ابن القيم: المحبة «روح كل مقام ومنزلة وعمل، فإذا خلا منها فهو ميت لا روح فيه، ونسبتها إلى الأعمال كنسبة الإخلاص إليها، بل هي حقيقة الإخلاص، بل هي نفس الإسلام، فإنه الاستسلام بالذل والحب والطاعة لله، فمن لا محبة له لا إسلام له البتة، بل هي حقيقة شهادة أن لا إله إلا الله، فإن الإله هو الذي يأله العباد حبا وذلا وخوفا ورجاء وتعظيما وطاعة له بمعنى مألوه، وهو الذي تألهه القلوب أي تحبه وتذل له»[4].

١١- الخوف

وهو من أجلّ منازل الطريق، وأنفعها للقلب، وهو فرض على كل أحد[1]. وقد أمر الله تعالى به في كتابه، فقال:﴿ فَلاَ تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾[آل عمران:١٧٥].

وعرّف الجنيد الخوف، فقال:

---

(١) انظر: التصوف بين الحق والخلق، محمد شقفة: ٥٨.

(٢) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٢٥٦.

(٣) المرجع السابق: ١٠/٢٥٦.

(٤) مدارج السالكين، ابن القيم: ٣/٢٦.

(١) المرجع السابق: ١/٥١١.

((هو توقع العقوبة مع مجاري الأنفاس))[1].

أي توقع وانتظار نزول العقاب على الذنب في أي وقت.

قال الأنصاري:((أي توقع العقوبة مع أزمنة الأنفاس؛ لأنه يرفع من القلب الحجاب، وينيله المراقبة برضا الأكرم الوهاب))[2].

وقد ذكر الجنيد أن من صفات الولي ألا يكون له خوف، فقال:

((من صفة الولي ألا يكون له خوف؛ لأن الخوف توقع مكروه يحلّ في المستقبل، أو انتظار محبوب يفوت في المستأنف، والولي ابن وقته، ليس له مستقبل ليخاف))[3].

والمقصود الخوف من فوات أمر من أمور الدنيا، وإلا فخوفه من الله تعالى لابدّ أن يكون ملازماً له.

ووصف الجنيد الخاصة بالخوف والوجل والهيبة والرهبة، فقال:

((فلذلك قيل فلان بالله عارف، وفلان بالله عالم، لما رأوه مجلاً، هائباً، راهباً..))[4].

والخوف والوجل والهيبة والرهبة، ألفاظ متقاربة غيرمترادفة، كما أشار إلى ذلك الإمام ابن القيم، فالخوف لعامة المؤمنين، والخشية للعلماء العارفين، والهيبة للمحبين، والإجلال للمقربين[1]، وقد جمع الخاصة كل هذه الأعمال، واستدل الجنيد بقوله تعالى:﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاء إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾[فاطر:٢٨].

وقد اشترط الجنيد وجود هذا العمل القلبي حتى مع بلوغ درجة المحبة والأنس..

---

(١) الرسالة القشيرية، القشيري:١٢٧، مدارج السالكين، ابن القيم:٥١٢/١، طبقات الشافعية الكبرى، السبكي:٢٦٤/٢.

(٢) انظر: نتائج الأفكار، العروسي:٣١٠/٢.

(٣) كشف المحجوب، الهجويري:٢٦٠.

(٤) حلية الأولياء، أبو نعيم:٢٥٩/١٠.

(١) انظر:مدارج السالكين، ابن القيم: ٥١١/١، ٥١٢.

وهذا يجعل الواحد منّا يُعيد النظر في الاتهام الذي وُجّه للجنيد مع باقي الصوفية في أنهم رفضوا جانب الخوف، فالجنيد يشترط وجود الخوف؛ لأنه إن لم يوجد فقد يشطح السالك، وللجنيد موقف من الشطح سيأتي الكلام عنه.

فالتوازن بين الخوف والمحبة مطلوب؛ لأن من عبد الله تعالى بالخوف وحده فهو خارجي، ومن عبده بالحب وحده فهو زنديق[1].

---

(١) انظر: التحفة العراقية، ابن تيمية: ٦٠. ضمن مجموعة الرسائل المنيرية:الجزء٤.

المبحث الثاني: العبادات البدنية

إذا صلح القلب بالإيمان صلح الجسد بالإسلام[1]، ويُفسر الإسلام بالأعمال الظاهرة من القول والعمل؛ كالصلاة والصيام والزكاة والحج، ومذهب أهل السنة والجماعة أن الأعمال الظاهرة من الإيمان، وقد دلت النصوص على ذلك.

ومن هذه النصوص قول النبي ﷺ لوفد عبد القيس: (أمرهم بالإيمان بالله وحده، قال: أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟ قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وأن تعطوا من المغنم الخمس)[2].

وقد كان الجنيد يهتم بالأعمال الظاهرة أشد الاهتمام[3]، ولاحظ عليه الملازمون له كثرة تعبده. ومن تلك الأعمال:

ـ الصلاة

وهي من أعظم العبادات، والركن الثاني من أركان الإسلام، ولا حظ في الإسلام لمن تركها.

ولقد اهتم كثير من مشايخ الصوفية بهذا الركن التعبدي، وحافظوا على أداء الفرائض، وأكثروا من النوافل، ولكنهم لم يقفوا عند هدي النبي ﷺ الذي كان يصلي ويرقد، وما زاد على أحد عشر ركعة في ليلة، بل تعدوا ذلك، وواظبوا على ما يشق على النفس.

قال فارس بن عيسى[4]: «كان أبو القاسم الجنيد كثير الصلاة"، يقال: كان ورده في كل يوم ثلاث مئة ركعة وثلاثين ألف تسبيحة!!»[5].

---

(١) كتاب الإيمان، شيخ الإسلام: ٣٣.

(٢) رواه البخاري: كتاب الإيمان: باب أداء الخمس من الإيمان(٥٣). ورواه مسلم: كتاب الإيمان: باب الأمر بالإيمان بالله تعالى ورسوله ﷺ ..(١٧).

(٣) راجع: علاقة أعمال الجوارح بالإيمان: ص١٤٤.

(٤) فارس بن عيسى، أبو الطيب الصوفي البغدادي، كان له لسان حلو، صحب الجنيد وابن عطاء وغيرهما، وهو من خلفاء الحلاج، نزل خراسان، ومات بسمرقند. انظر: تاريخ بغداد، البغدادي: ١٢/٣٩٠، نفحات الأنس، الجامي: ١/٢٣١. وراجع: ص١٢٤هامش٣ .

(٥) تاريخ بغداد، البغدادي: ١٤/٣٧١.

قال الخلدي: وبلغني عن الجنيد أنه كان في سوقه، وكان ورده في كل يوم ثلاثمائة ركعة وثلاثين ألف تسبيحة[1]. وقيل كان يصلي كل يوم أربعمائة ركعة[2].

وقال السراج: سمعت ابن علوان[3] رحمه الله يقول: «كان الجنيد رحمه الله لا يترك أوراده من الصلاة على كبر سنه وضعفه، فقيل له في ذلك، فقال: حال وصلت به إلى الله تعالى في بدايتي، كيف يتهيأ لي أن أتركه في نهايتي؟!»[4].

وقال أبو جعفر الفرغاني: «كنا يوماً عند الجنيدفجرى ذكر ناس يجلسون في المساجد ويتشبهون الصوفية ويقصرون عما يجب عليهم من حق الجلوس، ويعيبون من يدخل السوق، فقال الجنيد:"كم ممن هو في السوق وحكمه أن يدخل المسجد، ويأخذ بأذن بعض من فيه فيخرجه ويجلس مكانه، وإني لأعرف رجلاً يدخل السوق، ورده كل يوم ثلاثمائة ركعة وثلاثون ألف تسبيحة، قال الفرغاني: فسبق إلى وهمي أنه يعني نفسه»[5].

وقال السلمي: سمعت جدي إسماعيل بن نجيد[6] يقول: كان الجنيد يجيء كل يوم إلى السوق فيفتح حانوته فيدخله ويسبل الستر ويصلي أربعمائة ركعة، ثم يرجع إلى بيته[7].

---

(١) المرجع السابق: ٧/ ٢٤٢، طبقات الحنابلة، أبو يعلى ١/ ٣٤٤، صفة الصفوة، ابن الجوزي: ٢/٤١٦، المنتظم، ابن الجوزي: ١٣/ ١١٨، مجمع الأحباب، الحسيني: ٥/ ١٠٥، المنهج الأحمد، العليمي: ١/ ٣٢٩.

(٢) صفة الصفوة، ابن الجوزي: ٢/٤١٧، طبقات الشافعية الكبرى، السبكي: ١/٢٦١.

(٣) عبد الواحد بن علوان الرحبي الصوفي. صحب الجنيد وأخذ عنه، روى عنه كثيراً أبو نصر السراج في اللمع، وأبو نعيم في الحلية، انظر: اللمع: ١٤٤، وغيرها، الحلية: ١٠/٢٥٧.

(٤) اللمع، الطوسي: ٢٠٨، وانظر: كشف المحجوب، الهجويري: ٣٦٢.

(٥) إحياء علوم الدين، الغزالي: ٢/٨٥.

(٦) إسماعيل بن نجيد بن أحمد بن يوسف السلمي، أبو عمرو، وهو جد السلمي لأمه، لقي الجنيد وصحب أبا عثمان الحيري وهو من كبار أصحابه وآخر من مات منهم، وكان من أكبر مشايخ وقته، مات في مكة سنة: ٣٦٦هـ، انظر: طبقات الصوفية، السلمي: ٣٣٩، طبقات الأولياء، ابن الملقن: ١٠٧.

(٧) تاريخ بغداد، البغدادي: ٧/٢٤٥ صفة الصفوة، ابن الجوزي: ٢/٤١٧، طبقات الشافعية الكبرى، السبكي: ١/٢٦١، وانظر: طبقات الشافعية، ابن كثير: ١/١٦٨، النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي: ٣/ ١٦٩.

كل هذه الأخبار تدل على اهتمام الجنيد بالإكثار من نوافل الصلاة.

أما عن عدد الركعات التي كان يواظب عليها، فقد يكون في عدد الركعات مبالغة، أو أن ذلك من وضع الناقلين[1]، فاختلاف قولهم بين ٣٠٠، و٤٠٠ركعة يتضح منه الوضع، فالفرق بين العددين ١٠٠ ركعة!! وهذا العدد ليس بالقليل.

ويذكر أبو جعفر الفرغاني أنه غلب على ظنه نسبة هذا إلى الجنيد، رغم أن الجنيد لم يصرح له بذلك.

وإذا كان الجنيد يدخل دكانه ويرخي الستر ويصلي فمن الذي كان يعدّ صلاته؟! ثم متى يفرغ لدكانه؟ بل من أين له الوقت الذي يصلي فيه كل هذه الركعات، وهو في دكانه؟! "فعدد كهذا يستغرق أكثر ساعات النهار"[2]وإن كان هذا العدد من الصلوات هو ما يصليه في الدكان في نهاره فكيف بصلاة ليله، وهو القائل: ما نزعت ثوبي للفراش أربعين سنة؟! لا شك إنها ستزيد، وربما تصل إلى ألف ركعة.

جميع التساؤلات السابقة تجعل ما نُسب إلى الجنيد من فعل محاطاً بالشك، أو تؤكد إساءة الفهم عنه؛ فإن كان خبر الفرغاني صحيحاً، وكان الجنيد يشير إلى نفسه بكلامه، فليس في الكلام ما يدلّ على أن هذا العدد يصليه نهاراً في دكانه، فربما كان يشير إلى مجموع أوراده في دكانه، وخارجه.

وعلى افتراض صحة آخر احتمال، فالجنيد لا يُوافق على فعله هذا؛ لأنه خلاف هدي النبي محمد ﷺ كما مرّ، فهو بدعة؛ وكل ماتجاوز هديه فضلالة، كما أن المحافظة على صلاة كهذه تفتقر إلى الخشوع ولابدّ، فصاحبها بالضرورة ينشغل ذهنه بإتمام العدد لا بإتمام الصلاة، كما أنه يحتاج إلى تخفيفها حتى يتم له العدد، وهو خلاف هدي النبي ﷺ الذي كان يطيل الصلاة.

وقد ذكر السراج أن الذين كرهوا التطويل في صلاتهم وخففوها إنما كان ذلك لخوفهم من مبادرة الوساوس عليهم، يقول السراج: «ورأيت جماعة كانوا يكرهون تطويل الصلاة ويحبون التخفيف؛ لمبادرة الوساوس؛ حتى يخرج من صلاته على النية والعقد الذي دخل به فيها»[3].

---

(١) انظر: طبقات الحنابلة، أبو يعلى: هامش:١/٣٤٤.

(٢) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم: ٢/٩٤. هامش١.

(٣) اللمع، السراج: ٢٠٦.

وقال: ((فكلما طالت الصلاة كثرت الهفوات والوسواس، والاشتغال بتصحيح الأعمال أولى من الاشتغال بكثرتها وتطويلها))[1].

ومن العجيب أن السراج استدل على صحة ما ذهب إليه هؤلاء بما روي عن النبي ﷺ من أنه كان أخفّ صلاة في تمام[2].

وتعليل السراج لا يُسلم به؛ إذ كان من الواجب عليهم مجاهدة الوساوس، لا الهروب منها بإنهاء الصلاة، كما أن هذا الفعل ينافي الخشوع، والصلاة هي ميدان جهاد مع العدو، فإن عجز الصوفي عن قهر عدوه فيها، فهو عن غيرها مما يفتخر به الصوفية من مجاهدات أعجز.

وقد ذكر الهجويري أن عادة الشيوخ أمر تلاميذهم بأداء ٤٠٠ ركعة في أول إرادتهم، فقال: ((حتى أن المشايخ كانوا يأمرون مريديهم بصلاة أربعمائة ركعة في الليل والنهار حتى تعتاد أجسامهم على العبادة، وأهل الاستقامة أيضاً يصلون كثيراً شكراً لله تعالى على ما أولاهم من جزيل النعم))[3].

فلعل الجنيد فعلاً واظب على هذا العدد من الركعات في ليله ونهاره، فلم يترك ما أمره به شيخه في بدو إرادته؛ لذلك تعجب منه من تعجب عندما هرم، كيف يواظب عليها، وهو في هذه السنّ!!

ـالذكر

وهو من أهم خصائص ومميزات الطرق الصوفية[4]، فهو الذي يثمر المقامات كلها، وهو الذي يثمر المعارف التي شمّر إليها السالكون، وهو أصل كل مقام وقاعدته التي يبنى عليها[5]. وباختصار: لا يصل أحد إلى الله تعالى إلا بدوام ذكره [6].

---

(١) المرجع السابق: ٢٠٨.

(٢) عن أنس بن مالك ﷺقال:" ما صليت وراء إمام قط أخف صلاة ولا أتم من النبي ﷺ". الحديث رواه البخاري: كتاب الجماعة والإمامة: باب من أخف الصلاة عند بكاء الصبي(٦٧٦).

(٣) كشف المحجوب، الهجويري: ٣٦٠.

(٤) انظر: الطرق الصوفية، عامر النجار: ٤٤.

(٥) انظر: حقائق عن التصوف، عبد القادر عيسى: ١١٣.

(٦) انظر: الرسالة القشيرية، القشيري: ٢٢١.

وقد جعل الجنيد التصوف مبنياً على الذكر، فقال: «التصوف: ذكر مع اجتماع»[1].

وشرح العروسي ذلك، فقال: «بأن لا يحدث الذاكر نفسه بغير ما هو فيه؛ لأن الذكر مع الغفلة مذموم؛ لأن العمل إنما بالنية»[2]. ففسر الاجتماع، بجمع القلب وقت الذكر عليه.

وبما أن التصوف مبنى على الذكر، فهو طريق موصل إلى الله تعالى؛ وقد أشار الجنيد إلى ذلك، ثم أخبر عن تمسكه بالوسيلة التي كانت سبباً في وصوله، فقد كان يُرى وفي يده السبحة، فيقال له: أنت مع شرفك تأخذ بيدك سبحة؟! فيقول: « طريق وصلت به إلى ربي لا أفارقه»[3]، ثم قال: «أحب أن أذكر الله بقلبي ويدي ولساني»[4].

والذي يظهر أن الجنيد أراد بالطريق التسبيح لا السبحة بذاتها؛ فما هي إلا أداة لإحصاء العدّ، وسيأتي الكلام عنها.

وتتنوع ألفاظ الذكر بحسب حال المريد ورؤية الشيخ؛ فقد يكون الذكر مداومة على استغفار، وقد يكون تهليل، وقد يكون صلاة على النبي محمد ﷺ..؛ لكن ما يفضله الصوفية هو الذكر بالاسم المفرد[5].

الذكر بالاسم المفرد

الاسم المفرد هو اسم الجلالة "الله"، وتفضله الصوفية بناءً على أنه اسم الله الأعظم حسب ما يذهب إليه البعض؛ أو لأنه احتوى على الضمير؛ فالهاء التي احتوت على جميع الأسرار، معناها (هو)[6].

---

(١) راجع:ص٢٧٣.

(٢) نتائج الأفكار، العروسي: ٤/١٠.

(٣) الرسالة القشيرية، القشيري:٤٣١، تاريخ بغداد، البغدادي: ٧/ ٢٤٥، وفيات الأعيان، ابن خلكان: ١/ ٣٢٣، طبقات الأولياء، ابن الملقن:١٢٨.

(٤) فيض القدير، المناوي:٤/٣٥٥.

(٥) انظر: حقائق عن التصوف، عبد القادر عيسى:١٥٠، الطرق الصوفية، عامر النجار: ٤٩.

(٦) راجع:ص١٦٩.

وقد استدل الصوفية على جواز الذكر بهذا الاسم بأدلة من القرآن والسنة، وردوا على المنكرين عليهم بعدم الجواز: بأن الذكر بالاسم المفرد وإن كان لا يؤلف معنىً تاماً، إلا أن الذاكر لا يخاطب مخلوقاً، بل يخاطب علاّم الغيوب فلا يحتاج إلى بيان مراده[1].

ومن أدلتهم قوله تعالى: ﴿وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً﴾ [المزمل:8]. وقوله ﷺ: ((لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض: الله، الله))[2].

واستدلوا على أن هذا هو مذهب الجنيد من بعض أقواله، ومنها قوله:

((ذاكر هذا الاسم [الله] ذاهب عن نفسه متصل بربه قائم بأداء حقه ناظر إليه بقلبه قد أحرقت أنوار الشهود وصفات بشريته))[3].

وقوله: ((من قال: الله، من غير مشاهدة فهو مفتري))[4].

وليس في كلامه تصريح بفضل الذكر بالاسم المفرد.

وقد ادعى أصحاب الطرق -كعادتهم - سنداً متصلاً في تلقين ما يواظبون عليه من ذكر؛ فالاسم المفرد الذي اختارته الطريقة الشاذلية يتصل بالجنيد، وهو سند الخرقة المذكور سابقاً[5]، ولهم طريق آخر عن الجنيد[6].

وسلسلة الطريقة الرفاعية في الذكر تنتهي إلى رويم عن الجنيد عن السري عن معروف عن داود عن حبيب عن الحسن عن علي[7].

وقد سبقت الإشارة إلى مدى صحة أمثال هذه الأسانيد[8].

---

(1) انظر: الرسالة القشيرية، القشيري: 221، حقائق عن التصوف، عبد القادر عيسى: 150-151.

(2) رواه مسلم: كتاب الإيمان: باب ذهاب الإيمان آخر الزمان(128).

(3) نور التحقيق: 174، نقلاً عن حقائق عن التصوف، عبد القادر عيسى: 153

(4) التعرف، الكلاباذي: 74.

(5) راجع:ص328.

(6) انظر: حقائق عن التصوف، عبد القادر عيسى: 518.

(7) الدرر الكامنة، ابن حجر: 1/133.

(8) راجع:ص330.

والصوفية يفضلون هذا النوع من الذكر على غيره؛ فيفضلونه على كلمة التوحيد[(١)]، ويرونها للمبتدئين[(٢)]، بل ويعدونه أفضل من جميع العبادات حتى من الصلاة المفروضة[(٣)].

ولا شك أن هذا ابتداع في الدين، يقول شيخ الإسلام:

«أفضل الذكر؛ لا إله إلا الله، كما رواه الترمذي وابن أبي الدنيا وغيرهما مرفوعا إلى النبي ﷺ أنه قال: (أفضل الذكر لا اله إلا الله، وأفضل الدعاء الحمد لله)[(٤)]، وفى الموطأ وغيره عن طلحة بن عبد الله بن كثير أن النبي ﷺ قال: (أفضل ما قلت أنا والنبيون من قبلي: لا اله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، وهو على كل شيء قدير)[(٥)].

ومن زعم أن هذا ذكر العامة، وأن ذكر الخاصة هو الاسم المفرد، وذكر خاصة الخاصة هو الاسم المضمر فهم ضالون غالطون. وأما الاسم المفرد مظهرا أو مضمرا فليس بكلام تام ولا جملة مفيدة ولا يتعلق به إيمان ولا كفر ولا أمر ولا نهى ولم يذكر ذلك أحد من سلف الأمة، ولا شرع ذلك رسول الله ولا يعطى القلب بنفسه معرفة مفيدة ولا حالا نافعا، وإنما يعطيه تصورا مطلقا لا يحكم عليه بنفي ولا إثبات. فان لم يقترن به من معرفة القلب وحالة ما يفيد بنفسه وإلا لم يكن فيه فائدة والشريعة إنما تشرع من الأذكار ما يفيد بنفسه لا ما تكون الفائدة حاصلة بغيره»[(٦)].

وقد مرّ قريباً بأن الجنيد كان له وردٌ من التسبيح كل يوم، وهو ثلاثين ألف تسبيحة[(٧)].

---

(١) ترتيب أهل التوحيد عندهم على أربعة: ١- من قال: لا إله إلا الله. ٢- من اقتصر على الاسم المفرد. ٣- من قال هو هو. ٤- من خرس ولم ينطق. انظر: القصد المجرد، السكندري: ٥٤-٥٥.

(٢) انظر: حقائق عن التصوف، عبد القادر عيسى: ١٥٤.

(٣) انظر: القصد المجرد، السكندري: ٧١، في التصوف الإسلامي وتاريخه، نيكلسون: ٥٢.

(٤) رواه الترمذي: كتاب الدعوات :باب ما جاء أن دعوة المسلم مستجابة(٣٣٨٣)، وقال:" هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من حديث موسى بن إبراهيم":٤٦٢/٥، ورواه الحاكم في المستدرك:(١٨٣٤)(١٨٥٢)، وقال:"هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه": ٦٧٦/١.

(٥) موطأ الإمام مالك:(٥٠٠) ٢١٤/١.

(٦) مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ١٠/ ٢٢٥-٢٢٧.

(٧) راجع:ص٤٤٥.

فدخول الجنيد السوق للبيع والشراء لم يمنعه من أداء ورده حتى بين الناس، فكان يُرى وفي يده السبحة، فقيل له في ذلك، فقال: «طريق وصلت به إلى ربي لا أفارقه»[1].

والسبحة عبارة عن خرزات منظومة في خيط تتخذ ليذكر عليها اسم من أسمائه تعالى عدداً مخصوصا[2].

وقد ذكر بعضهم أن الإنكار على الجنيد في حمله للسبحة من أظهر الأدلة على أنها مستحدثة لدى المسلمين، وأن غالب من استخدمها العامة الذين يدعون الصلاح[3] فأُنكر على الجنيد الذي يعدّ من الصادقين والصوفية المخلصين حمله لها.

وهذا الكلام مقبول إن صدر الإنكار من أناس عرف عنهم التمسك بالسنة، أما أن يتوجه هذا الإنكار من بعض الصوفية إلى شيخها فهذا مما يستغرب له!! إذ أن الصوفية غرقوا في بحر من البدع التي لم يأبهوا بها، أولها تسميتهم.

والذي يظهر أن الإنكار كان من بعض من ساء اعتقاده وظنّ بأن الوصول يُسقط الوسيلة؛ فتعجب من الجنيد الذي اشتهر بوصوله كيف له أن يتمسّك بالوسيلة ويحرص عليها حتى بين الناس، وكأنه ما زال في بداية السلوك؟! فقصد الجنيد تنبيهه بأن الوصول لا يعني ترك الوسيلة، وكما قال: «ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البرّ ذرة»[4].

وقد جعل الصوفية -كعادتهم في تأصيل كل ما ذهبوا إليه- لمشروعية التسبيح بالسبحة سنداً مسلسلاً لا يختلف كثيراً عن بقية أسانيدهم يصل الجنيد بالحسن البصري رحمه الله تعالى، قال أحدهم عند ذكره لسند سبحته:

«...رأيت أبا الحسن علي بن الحسن بن القاسم الصوفي، وفي يده سبحة، قال: سمعت أبا الحسين المالكي[5] يقول، وقد رأيت في يده سبحة، فقلت: يا أستاذ وأنت إلى الآن مع السبحة؟ قال:كذلك رأيت أستاذي الجنيد وفي يده سبحة، فقلت: يا أستاذ إلى الآن مع السبحة؟ قال:

---

(١) راجع:ص٤٤٨.

(٢) انظر: نتائج الأفكار، العروسي: ١/١٤٤، السبحة تاريخها وحكمها، بكر أبو زيد: ٣٨.

(٣) انظر: التصوف الإسلامي، محمد جلال: ٢٥٠، السبحة تاريخها وحكمها، بكر أبو زيد: ٤٩.

(٤) حلية الأولياء، أبو نعيم:١٠/٢٧٨.

(٥) انظر ترجمته:ص ١٠٩، هامش٢.

كذلك رأيت أستاذي سري بن المغلس السقطي وفي يده سبحة، فقلت: يا أستاذ وأنت مع السبحة؟ فقال: كذلك رأيت أستاذي معروفا الكرخي وفي يده سبحة، فسألته عما سألتني عنه فقال:كذلك رأيت أستاذي بشراً الحافي وفي يده سبحة، فسألته عما سألتني عنه فقال: رأيت أستاذي عمر المكي وفي يده سبحة، فسألته عما سألتني عنه فقال: رأيت أستاذي الحسن البصري وفي يده سبحة، فقلت:يا أستاذ مع عظم شأنك وحسن عبادتك وأنت إلى الآن مع السبحة؟ فقال لي: هذا شيء كنا استعملناه في البدايات ما كنا نتركه في النهايات أنا أحب أن أذكر الله بقلبي ويدي ولساني»[(١)].

وقد أشار الحافظ السخاوي إلى غالب طرق هذا الإسناد، وقال: «إن مدار روايته على أبي الحسن الصوفي، وقد رمي بالوضع»[(٢)].

ويقرّ بعض الصوفية ببدعية السبحة؛ لكنهم يرونها من البدع المستحسنة في الدين[(٣)]، والبعض يرى أنّ حملها أولى، وأنها من المستحبات[(٤)].

وقد تكلم بعض الباحثين في شأن السبحة وأصلها فتوصلوا إلى أنها دخيلة على كل دين سماوي، وأنها من وسائل التعبد لدى البوذيين ثم البراهمة في الهند وغيرها، ومنهم تسربت إلى النصارى ثم إلى المسلمين[(٥)].

ويُذكر«أن السبحة عبرت إلى بلاد العرب عن طريقين: الروافض والمتصوفة»[(٦)]. ولذلك قرر بعض المستشرقين أن التصوف يرجع إلى أصل هندي[(٧)].

---

(١) ثبت أبي جعفر: ٣٨٥-٣٨٦.

(٢) السبحة تاريخها وحكمها، بكر أبو زيد: ٦٣.

(٣) انظر: نتائج الأفكار، العروسي: ١/١٤٤،

(٤) انظر: فيض القدير، االمناوي: ٤/٣٥٥، حقائق عن التصوف، عبد القادر عيسى: ١٨٤.

(٥) انظر: السبحة تاريخها وحكمها، بكر أبو زيد: ٤١-٤٢، التصوف الإسلامي، محمد جلال: ٢٤٩.

(٦) السبحة تاريخها وحكمها، بكر أبو زيد: ٧٢.

(٧) انظر: في التصوف الإسلامي وتاريخه، نيكلسون: ٦٢.

وعلى أي حال فاستخدام السبحة لم يُعرف في زمن النبي ﷺ ولا في زمن صحابته، وإنما بدأ ظهورها في زمن التابعين، وقوبلت بالاستنكار. وقد دلّ النبي ﷺ أمته على عقد التسبيح بالأنامل لأنهن مسئولات مستنطقات يوم القيامة[1].

وهذه الوسيلة يملكها كل شخص في كل وقت بلا عناء، فاستبدالها بالسبحة من العدول عن المشروع[2].

وقد يعلل من يستخدمها بأنها وسيلة لضبط العدّ في الأوراد الكثيرة، كورد الجنيد الذي كان ثلاثين ألف تسبيحة، فيقال له: إن هذا العدد الكثير من الذكر ليس من الشرع، فليس في الشرع أكثر من المائة في عدد الذكر المقيد بحال أو زمان أو مكان، فتوظيف الإنسان على نفسه ذكراً مقيداً بعدد لم يأمر به الله ولا رسوله ﷺ والتزامه به هو زيادة على المشروع[3].

وبالإضافة إلى ورد التسبيح كان للجنيد ورد يومي من القرآن، كان يحرص عليه ولم يتركه حتى في أحلك الأوقات، وقت النزع[4].

اتضح بعد هذا أن أوراد الجنيد من التلاوة للقرآن والتسبيح هي من الأمور المشروعة في الدين، أما تعيينه لعدد معين والتزامه به يومياً فهو الذي يخالف الشرع؛ إذ إلزام النفس بما لم يلزمها الشرع يشبه التشريع.

وكثير من الصوفية يفضلون للسالك الذكر على القرآن؛ لأنهم إذا أقبلوا على الذكر وجدوا له لذة وحلاوة..

---

(١) روى أبو داود والترمذي من حديث حميضة بنت ياسر عن جدها قالت: قال لنا رسول الله ﷺ: (عليكن بالتسبيح والتهليل والتقديس واعقدن بالأنامل فإنهن مسئولات مستنطقات).وقال الترمذي: هذا حديث غريب. سنن الترمذي: كتاب الدعوات: باب في فضل التسبيح والتهليل والتقديس (٣٥٨٣)، سنن أبي داود: كتاب الصلاة: باب التسبيح بالحصى (١٥٠١).

(٢) انظر: السبحة تاريخها وحكمها، بكر أبو زيد : ٩٦.

(٣) انظر: المرجع السابق: ١٠٢.

(٤) راجع:ص٤٦.

أما القرآن فإنهم إذا قرؤوه فلا يفهمونه، ولا تزيدهم قراءته إيماناً[١]؛ لذلك جعل بعضهم القرآن ورداً لأهل الكمال خاصة[٢].

وقد قسم الصوفية الذكر إلى أقسام: الذكر الجلي وهو ذكر اللسان..

والذكر الخفي وهو ذكر القلب.. أو "الذكر بالجنان مع سكوت اللسان"[٣]..

والذكر الحقيقي، وهو ذكر الروح[٤].

والجنيد عندما يتكلم عن الذكر الخفي لا يقصد به ما أرادته الصوفية مما يمكن أن يتعبد به اللسان، بتكرار اسم من أسماء الله تعالى بالقلب ونحو ذلك، وإنما أراد به العمل الذي يقوم به القلب كالخوف والخشية والمحبة..وغيرها من الأعمال التي لا يمكن أن ينطق بها اللسان، فقد سُئل عن الذكر الخفي فقال:

«فأما الذكر الذي استأثر الله بعلمه دون غيره، فهو ما اعتقدته القلوب وطويت عليه الضمائر مما لا تحرك به الألسنة والجوارح، وهو مثل: الهيبة لله، والتعظيم لله، والإجلال لله، واعتقاد الخوف من الله، وذلك كله فيما بين العبد وربه، لا يعلمه إلا من يعلم الغيب، والدليل على ذلك قوله عز وجل: ﴿ يَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾ [القصص:٦٩]. وأشباه ذلك... وما أضمرته القلوب مما لم يظهر على الجوارح وما تعتقده القلوب فذلك يعلمه جل ثناؤه وكل أعمال القلوب ما عقد لا يجاوز الضمير فهو مثل ذلك والله أعلم»[٥].

ويرى الجنيد أن حقيقة الذكر هو الفناء بالمذكور عن الذكر[٦]، وسيأتي الكلام عن هذا النوع من الفناء وأنه بمثابة عبادة السكران والنائم؛ لأنه يشهد المعبود، ولا يشهد العبادة.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ٤٠٠/١١.

(٢) انظر: عقيدة الصوفية وحدة الوجود، أحمد القصير: ٣٤٧.

(٣) المعجم الصوفي، محمود عبد الرازق: ٦٩٢/٢.

(٤) انظر: القصد المجرد، السكندري: ٧٩.

(٥) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٦٤/١٠.

(٦) روح المعاني، الألوسي: ٢٣١/١١.

ولا شك أن الذكر من الأمور المشروعة بل المطلوبة في الدين، وهو قوت القلوب، وهو عبودية غير موقتة للقلب واللسان، بل تصح في كل حال، قياماً، وقعوداً، وعلى جنب[1].

وقد وردت العديد من الآيات والأحاديث التي تحث على الذكر وتبين فضله، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُواْ لِي وَلاَ تَكْفُرُونِ﴾[البقرة:١٥٢].

وقوله ﷺ: (سبق المفردون سبق المفردون. قالوا: يارسول الله، ما المفردون؟ قال:الذَّاكِرِونَ اللَّهَ كَثِيراً وَالذَّاكِرَاتِ)[2].

أما قول الجنيد:"التصوف: ذكر مع اجتماع"، فقد يريد منه طريقة معينة للذكر وهي الذكر الجماعي.

والذكر الجماعي مما ابتدعه الصوفية، واستدلوا على جوازه بأدلة، واشترطوا له شروطاً[3]، ولا يظهر أن الجنيد مارس مع تلاميذه الذكر الجماعي بالصورة التي يفعلها الصوفية اليوم.

ـ الصيام

وهو من العبادات التي خرج بها الصوفية عن حدّ الشرع، ففي حين أن النبي ﷺ كان يصوم ويفطر؛ حتى روت عائشة رضي الله عنها: (أنه كان يصوم من الشهر حتى يقولوا إنه لا يفطر، ويفطر حتى يقولوا إنه لا يصوم)[4]. وأنه ﷺ نهى عن صيام الدهر، ففي الصحيحين:(أن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال:(أخبر رسول الله ﷺأني أقول: والله لأصومن النهار، ولأقومن الليل ما عشت، فقال له رسول الله ﷺ:(أنت الذي تقول والله لأصومنّ النهار ولأقومنّ الليل ما عشت؟) قلت: قد قلته. قال: (إنك لا تستطيع ذلك، فصم وأفطر وقم ونم وصم من الشهر ثلاثة أيام؛ فإن الحسنة بعشر أمثالها، وذلك مثل صيام الدهر). فقلت: إني أطيق أفضل من ذلك يا رسول الله. قال:(فصم يوما وأفطر يومين). قال: قلت: إني أطيق أفضل من ذلك. قال: (فصم

---

(١) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم: ٤٢٣/٢.

(٢) رواه ابن حبان في صحيحه:باب الأذكار: ذكر سباق الذاكرين الله كثيراً والـــذاكرات(٨٥٨). وروى الترمذي بنحوه: كتاب الدعوات: باب العفو والعافية(٣٥٩٦)، وقال:" هذا حديث حسن غريب).

(٣) انظر: حقائق عن التصوف: ١٣٥-١٤٥، الطرق الصوفية: ٥٠-٥١.

(٤) رواه البخاري: كتاب الصوم: باب صوم شعبان(١٨٦٨).

يوما وأفطر يوما وذلك صيام داود وهو عدل الصيام). قلت: إني أطيق أفضل منه يا رسول الله. قال(لا أفضل من ذلك))[١].

ولكن نجد الصوفية فضلوا مداومة صيام الدهر، وفعلوا ما نهى عنه النبي ﷺ؛ طلباً للمشقة[٢].

وقد كان الجنيد ممن يُديم الصيام، فيُقال أنه كان صائم الدهر، لا يفطر إلا إذا دخل عليه إخوانه، فيفطر ويأكل معهم وهو ساكت، ويقول: ليست المساعدة مع الإخوان بأقل من فضل الصوم[٣].

وقد استدل السراج من موقف الجنيد السابق على أن((مساعدة الصائم للمفطر على الإفطار أحسن من مساعدة المفطر للصائم بالصوم إلى أن تقع الصحبة))[٤].

وقال الهجويري:((وقد رأيت أيضاً غير هؤلاء قوماً يصومون التفاتاً عن الغير، ويأكلون إذا وضع الطعام أمامهم، وهذا أكبر موافقة للسنة))[٥]، واستدل على ذلك بأن النبي ﷺ أهدي إليه طعام، وقد أصبح صائماً، فأفطر[٦].

وقال الجنيد:((الصوم نصف الطريقة))[٧].

وقال:((اتفق أهل العلم على أن أصولهم خمس خلال: صيام النهار، وقيام الليل، وإخلاص العمل، والإشراف على الأعمال بطول الرعاية، والتوكل على الله في كل حال))[٨].

---

(١) رواه البخاري: كتاب الأنبياء: باب قول الله تعالى" وآتينا داود زبورا" (٣٢٣٦)، ورواه مسلم: كتاب الصيام:باب النهي عن صوم الدهر لمن تضرر به..(١١٥٩). واللفظ للبخاري.

(٢) انظر: كشف المحجوب، الهجويري:٣٨٤-٣٨٨، اللمع، السراج: ٢١٧-٢٢١.

(٣) الكواكب الدرية، المناوي: ٣٧٧/١.

(٤) اللمع، السراج: ٢٢٠.

(٥) كشف المحجوب، الهجويري:٣٨٤.

(٦) الحديث رواه مسلم في صحيحه: كتاب الصيام: باب جواز صوم النافلة بنية من النهار(١١٥٤).

(٧) كشف المحجوب، الهجويري:٣٨٤.

(٨) اللمع، السراج:٢٨٨.

والسبب الذي جعل الصوفية لأجله يختارون الصيام طريقاً من طرقهم؛ أن فيه تخلقاً بأخلاق الله تعالى؛ لأن الله تعالى هو الصمد، ومعناه الذي لا جوف له ولا يحتاج إلى الطعام والشراب، وذكروا أن هذا هو معنى قوله تعالى في الحديث القدسي:((إلا الصوم فإنه لي، وأنا أجزي به))[1][2].

وورد في معنى قوله "فإنه لي" عدة أقوال ذكرها الإمام النووي، فقال: ((اختلف العلماء في معناه مع كون جميع الطاعات لله تعالى، فقيل: سبب إضافته إلى الله تعالى أنه لم يعبد أحد غير الله تعالى به؛ فلم يعظم الكفار في عصر من الأعصار معبوداً لهم بالصيام وإن كانوا يعظمونه بصورة الصلاة والسجود والصدقة والذكر وغير ذلك. وقيل: لأن الصوم بعيد من الرياء لخفائه بخلاف الصلاة والحج والغزو والصدقة وغيرها من العبادات الظاهرة. وقيل: لأنه ليس للصائم ونفسه فيه حظ قاله الخطابي، قال: وقيل إن الاستغناء عن الطعام من صفات الله تعالى فتقرب الصائم بما يتعلق بهذه الصفة وإن كانت صفات الله تعالى لا يشبهها شيء، وقيل: معناه أنا المنفرد بعلم مقدار ثوابه أو تضعيف حسناته))[3].

الزكاة والصدقة

قبل بعض المشايخ الأخذ من الزكاة، وبعضهم لم يقبل ذلك[4]، والظاهر أن هذا هو مذهب الجنيد، فقد كان يقول:

((إن الأخذ من الصدقة أفضل للمحتاج؛ لئلا يضيق على الأصناف، ولئلا يخل بشرط من شروطها))[5].

واختلف العلماء في عبدين، أحدهما: بذل ماله في سبيل الله طواعية من غير إكراه، والآخر بذله بعد مجاهدة، أيهما أفضل؟

---

(١) الحديث رواه البخاري: كتاب الصوم: باب هل يقول إني صائم إذا شتم(١٨٠٥)، ورواه مسلم: كتاب الصيام: باب فضل الصيام(١١٥١).

(٢) انظر: اللمع، السراج: ٢١٦.

(٣) شرح الإمام النووي على صحيح مسلم: ٢٩/٨.

(٤) انظر: كشف المحجوب، الهجويري: ٣٧٨.

(٥) انظر: طبقات الشافعية الكبرى، السبكي:٢٧٤/٢، طبقات الشافعية، الأسنوي:٣٤٣/١، طبقات الشافعية، ابن هداية الله:٣٩.

ومذهب الجنيد أن الذي بذله طواعية من غير إكراه أفضل، والسبب؛ لأنه يدل على علو مقامه في السخاء والبذل، والذي جاهد نفسه على البذل فغلبها لا يأمن عليه غلبتها له في الكرة الثانية؛ إذ ليس السخاء من مقامها[1].

- الحج

يقول السراج: «الجنيد ــ رحمه الله ــ وجماعة من المشايخ الأجلة ــ رحمهم الله ــ لم يحجوا إلا حجة الإسلام، وحجتهم في اختيارهم في ذلك: أن النبي ﷺ لم يحج إلا حجة واحدة»[2].

وقد ذكر السراج أن سبب اختيار الجنيد وأمثاله لذلك هو أنهم رأوا أن الاشتغال بحفظ الأوقات ومراعاة الأحوال أفضل من التعرض للبلاء ولحوق المشقة بتكرار الحج؛ لصعوبة أدائه في ذلك الزمن[3]، وهذا القول هو الصحيح عن الجنيد بخلاف ما ذكره بعض الكتاب من أنه حجّ ثلاثين حجة على الوحدة[4].

ومنشأ الخطأ الذي وقع فيه هؤلاء الكتاب أن بعض المترجمين للجنيد رووا عنه قصة مع جارية وهبها له سيدها بعد موقف له معها، ثم إن الجنيد زوج الجارية لأحد تلاميذه، ثم إنها ولدت ولداً نجيباً حجّ على الوحدة ثلاثين حجة، فظنوا أن العبارة الأخيرة تتعلق بالجنيد، ولكن الصحيح أنها تتعلق بالولد الذي أنجبته الجارية.

ونقل الهجويري عن الجنيد كلاماً إشارياً يتعلق بمناسك الحجّ، فقد جاءه رجل فسأله:من أي شيء أتيت؟ فقال: أتيت من الحج. فقال الجنيد: هل سافرت من معاصيك من اليوم الذي سافرت فيه من بيتك؟ فقال الرجل: لا. فقال الجنيد: إنك لم تسافر إذاً. ثم مضى يسأله عن مناسكه: عند إحرامك هل تخليت عن صفاتك الآدمية؟..عند وقوفك بعرفة هل وقفت لحظة تشاهد الله؟..عند ذهابك إلى المزدلفة هل زهدت في كل مقاصدك الشهوانية؟..عند طوافك بالكعبة هل شاهدت الجمال الإلهي؟...وهكذا. وفي كل مرة يجيبه الرجل: لا ، لا. إلى أن قال

---

(١) انظر: قوت القلوب، أبو طالب: ٥١٠/٢.

(٢) اللمع، السراج: ٢٢٣.

(٣) انظر: المرجع السابق: ٢٢٢.

(٤) انظر: دائرة المعارف الإسلامية:١٥١/٥، شذرات الذهب، ابن العماد: ٢٢٩/٢.

له الجنيد إنك لم تُؤد الحج، فارجع وأدّ الحج بالكيفية التي وصفتها لك؛ لكي تصل إلى مقام إبراهيم!![1].

ولا شك أن هذه المقاصد التي نُسبت إلى الجنيد فيها تكلف ومشقة، والشارع لم يأمر بها، فكيف يُحكم على أساسها بصحة الحج من عدمه؟!

(١) انظر: كشف المحجوب: ٣٩٣-٣٩٤.

الفصل الرابع: الجنيد وقضايا التصوف

وتحته خمسة مباحث:

المبحث الأول: موقف الجنيد من الفناء .

المبحث الثاني: موقف الجنيد من الحلول والاتحاد والوحدة.

المبحث الثالث: موقف الجنيد من الشطح.

المبحث الرابع: موقف الجنيد من القول بسقوط الأعمال.

المبحث الخامس: الجنيد والمصطلحات الصوفية.

المبحث الأول: موقف الجنيد من الفناء

الفناء هو الغاية التي يتوقف عليها حقيقة المعرفة، ويتوقف عليها حقيقة صفاء التوحيد، ويتوقف عليها حقيقة أي عمل قلبي عند الصوفية، وما كانت الرياضات والعبادات والترقي في الأحوال والمقامات إلا من أجله؛ من أجل أن يصل السالك إلى أن يكون شبحاً قائماً بين يدي ربه ليس بينهما ثالث، تجري عليه تصاريف تدبيره، وقد ذهب حسه وذهبت حركته، وقام الله تعالى له فيما أراده منه، فيكون العبد كما لم يكن، ويكون الربّ كما لم يزل كما نُقل عن الجنيد.

ويحلم السالك في حالة الفناء بمفارقة العادات والطبائع، وإخماد كل الصفات البشرية، وتلاشيها، بل موتها، فيموت العبد موتة معنوية؛ ويحيا بالله تعالى من حيث لا يشعر[1].

ونُقل عن الجنيد الاهتمام بموضوع الفناء كغيره من الصوفية فنُسب إليه كتاب بعنوان الفناء[2].

ونقل الألوسي عنه قوله: ((من كانت حياته بروحه يكون مماته بذهابها، ومن كانت حياته بربه تعالى فإنه يُنقل من حياة الطبع إلى حياة الأصل، وهي الحياة الحقيقية))[3]، أي أن حياة الفاني هي الحياة الحقيقية، وفكرة الفناء كما وردت في كتاب الميثاق الذي ينسب إلى الجنيد تذكر أن هذه الحياة تشبه وجود بني آدم في زمن الأزل إذ لم تكن لهم صفات ولا رسوم ولا آثار، فلا إرادة ولا قدرة ولا مشيئة، وإنما كانت إرادته وقدرته ومشيئته، فأحاطت بهم هذه الصفات الربانية الأزلية، وأجرى الله بها عليهم مراده من حيث يشاء، فأجابوا بما أراد، فالقدرة والمشيئة التي نفذت فيهم، هي قدرة الله تعالى ومشيئته((وفيهم من جنس كماله وتمامه))، إذ لا وجود في ذلك الوقت لقدرة العبد ومشيئته فصفات الله تعالى أولى وأعلى وأحق بالقهر والغلبة، لذلك قال:((إذ لا صفة بشرية))، ((فإنه غير متشبث بهم ولا منسوب إليهم، وكيف يصفون أو يجدون مالم يقوموا فيحملوه أو يقاربوه فيعلموه)).

---

(١) راجع: تعريف الجنيد للتصوف ص٢٧٦.

(٢) راجع: آثاره ص٩٤.

(٣) روح المعاني، الألوسي: ٤٠١/١٢.

وأجابوا بعد أن جعل لهم إدراكاً وفهماً وقال عنه "الإدراك الإلهي" لأن الله تعالى هو الذي أفهمهم وعرفهم بنفسه،«وعرفهم نفسه حين لم يكونوا إلا مشيئة أقامها بين يديه»، فكمال نشأتهم مرده إلى كمال الفعل الذي حركهم وهو فعل الله تعالى، وسلطانه هو الذي غلب عليهم، حيث لم تخلق لهم صفات ولا أفعال، بل لم تكن لهم ذوات أيضاً، ما كانت إلا أرواح عرّفها الله تعالى بنفسه وأفهمها خطابه فأجابت بقدرته، دون أن يكون لها شعور[(١)].

ولفظ الفناء يقابله لفظ البقاء، فإذا فني العبد عن نفسه، بقي بربه، وإذا فنيت الصفات المذمومة، بقيت الصفات المحمودة، وتعريف الفناء عند معظم الصوفية يدور حول هذا[(٢)].

ومما يُنسب إلى الجنيد في هذا الموضوع:

نقل السراج أن الجنيد سئل عن الفناء، فقال: "إذا فني الفناء عن أوصافه، أدرك البقاء بتمامه"[(٣)].

وقال: «اعلم، أنه إذا عظمت فيك المعرفة بالله، وامتلأ من ذلك قلبك، وانشرح بالانقطاع إليه صدرك، وصفا لذكره فؤادك، واتصل بالله فهمك، ذهبت آثارك وامتحيت رسومك واستضاءت بالله علومك فعند ذلك يبدو لك علم الحق»[(٤)].

وسئل عن رجل غاب اسمه وذهب وصفه وامتحى رسومه فلا رسم له؟ قال: «نعم عند مشاهدته قيام الحق له بنفسه لنفسه في ملكه، فيكون ذلك معنى قوله: امتحى رسومه، يعني علمه وفعله المضاف إليه بنظره إلى قيام الله له في قيامه»[(٥)].

وجاء في كتاب الفناء: «فأما أهل الخاصة والخاصة والمختصة، الذين غُربوا لغربة أحوالهم، فإن حضورهم فقد، ومتعتهم بالمشاهدة جهر؛ لأنهم قد محوا عن كل رسم ومعنى يجدونه بهم، أو يشهدونه من حيث هم، بما استولى عليهم فمحاهم، وعن صفاتهم أفناهم، حتى قام بهم وقام

---

(١) انظر: كتاب الميثاق: تاج العارفين، سعاد الحكيم:٢٢٩.

(٢) انظر: الرسالة القشيرية، القشيري:٦٧، التعرف، الكلاباذي:٩٠-٩٧، كشف المحجوب، الهجويري:٢٩٠-٢٩٥.

(٣) اللمع، السراج:٢٨٥.

(٤) حلية الأولياء، أبو نعيم:١٠/٢٨١، وانظر: اللمع، السراج:٢٩٧.

(٥) اللمع، السراج:٤٢٧.

عنهم بما لهم، وثبت دواعي ذلك عليهم وفيهم من جنس كماله وتمامه، فوجدوا النعيم به غيباً بأمتع الوجود على غير سبيل الوجود، لاستئثار الحق، واستيلاء القهر»[١].

وجاء في كتاب الفناء وصفٌ لحال الفاني عند المجاهدة قبل فنائه ثم حاله عند الفناء، وفيه:«كان حضوري سبب فقدي، وكانت متعتي بمشاهدتي كمال جهدي، فالآن عدمت قواي لعناء سري، لا أجد ذوق الوجود، ولا أخلو من تمكين الشهود، ولا أجد نعيماً من جنس النعيم، ولا أجد التعذيب من جنس التعذيب، فطارت المذاقات عني، وتفانت اللغات من وصفي، فلا صفة تبدي، ولا داعية تحدي، كان الأمر في إبدائه، كما لم يزل في ابتدائه»[٢].

وقال في الفناء أيضاً:هو «استعجام كلك عن أوصافك، واستعمال الكل منك بكليتك»[٣].

ويرى بعض الباحثين أن كلام الجنيد في الفناء يدل على تأثره بأفلوطين[٤]، في قوله بالتأمل الذاتي[٥].

وهذا القول يحتاج إلى إثبات كيفية حصول الجنيد على كلام أفلوطين الذي تأثر به.

---

(١) كتاب الفناء: تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٤٩- ٢٥٠.

(٢) المرجع السابق: ٢٤٧.

(٣) اللمع، السراج:٢٨٥، وانظر: عوارف المعارف، السهروردي:٨٨٨/٢.

(٤) أفلوطين(٢٠٥-٢٧٠م): من أشهر فلاسفة الأفلاطونية الجديدة، ولد في "ليقوبوليس"، من أعمال مصر الوسطى، وتتلمذ على بامونيوس، رحل إلى روما وهو في الأربعين من عمره، ومات بها، بدأ الكتابة وهو في سن الخمسين، وكان موضوع ما كتبه شروحات لنصوص أفلاطون أو أرسطو، أو غيرهما، رُتبت بعد وفاته، وسُميت بالتساعيات. انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم: ٣٣٩- ٣٤٢، أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته، مرفت عزت: ٢٦- ٣٤.

(٥) انظر: أضواء على التصوف، طلعت غنام: ١٦٦-١٦٨. ومعنى التأمل الذاتي: هو النظر، أو التأمل العقلي الخالص، بحيث تكون النفس خالية من التفكير في أي شيء، يقول أفلوطين:"يجب أن تكون النفس خلواً من كل صورة؛ لكيلا يمنعها مانع من أن تمتلىء، وتستنير بالوجود الأول، لنعتزل العالم الخارجي، ولنتوجه بكليتنا نحو الداخل، ولنجهل كل شيء حتى كوننا نحن الذين نتأمل"، فالتأمل عنده هو فعل باطني، لا تظهر آثاره في الخارج، ويرى بأن التأمل هو المحرك لكل الموجودات، بل هو الوجود نفسه. انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم:٣٤٢-٣٤٤، أفلوطين والنزعة الصوفية، مرفت عزت: ٣٨٥-٤٠١.

وقد ذكر كثير من الباحثين أن الصوفية تأثروا بالبوذية وغيرها من الديانات الهندية في موضوع الفناء[1]، وهو ما يسمى عندهم "بالنرفانا".

والنرفانا تمثل آخر مرحلة من مراحل الطريق، بعد القيام بالرياضة الروحية، وهي ما يسمى"سمادهي"، ومعناها التأمل الذاتي[2].

وقد وصف الصوفية من وصل إلى حالة الفناء بما يشبه حالات النرفانا، وهي: أنه لا يملك شيئاً ولا يملكه شيء، وأنه يغيب عن الصفات البشرية، وأنه في حالة فراغ من الاشتغال بأي همٍّ، مع ظهور بعض الخوارق عليه[3].

أما وجه الخلاف بين الفناء عند الطائفتين كما بينها بعض الباحثين: فهي أن الفناء عند الصوفية يعقبه بقاءٌ جديدٌ في الألوهية، أما النرفانا فإن الفناء فيها تام مطلق، فلا يبقى للفاني في نفسه ولا تفكيره شيء، لا إله ولا غيره[4].

ومراد الصوفية الأوائل من لفظ الفناء، هو الفناء عن شهود السوى، أي نسيان المخلوقات وتركها، وفناء النفس عن التشاغل بما سوى الله[5]، أي أنه غياب بالمشهود عن شهوده، وبالمحبوب عن حبه، وبالمعروف عن معرفته كما ذكر شيخ الإسلام[6].

ويلحظ على هذا الفناء أن العبد فيه يشهد المعبود دون العبودية، وهذا فيه نقص من عدة أوجه:

---

(١) انظر: الإسلام والأديان: مصطفى حلمي: ٨٤، ١٠٨-١١١.

(٢) رياضة سمادهي تمر بثلاثة مراحل: الأولى: التثبيت، وهي المجاهدة في إحضار النفس، وتسكينها وتفريغها من شواغل الدنيا، بحيث لا يخطر بالبال شيء سوى الفراغ، الثانية: التأمل الذاتي العميق، وينتـــهي إلى المرحلة الثالثة، وهي الفناء، فإذا وصل إلى ذلك فإنه يكون قد نسي جسده والعالم الخارجي كله. انظر: البوذية وتاريخها، عبد الله مصطفى:٣١٢-٣١٦.

(٣) انظر: المرجع السابق: ٤١١- ٤١٥.

(٤) انظر: المرجع نفسه: ٤٢٠.

(٥) انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي: ٣٩٣/١٥ .

(٦) انظر:مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ٢١٩/١٠، مدارج السالكين، ابن القيم: ١٥٥/١.

١- أنه بمنزلة عبادة السكران والنائم، فالكمال في شهود العبودية والمعبود[1].

٢- أن الذي يشاهد المعبود دون العبادة يقدم حظّ نفسه ومراده من الله لا مراد الله منه[2].

٣- أنه خلاف ما أمرنا الله تعالى ورسوله به، إذ أنه أمرنا بالتشاغل بالمخلوقات أيضاً، ورؤيتها والإقبال عليها، وتعظيم خالقها، قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللّهُ مِن شَيْءٍ﴾ [الأعراف:١٨٥]، وقال:﴿قُلِ انظُرُواْ مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[يونس:١٠١][3].

٤- أن خيرة الخلق بعد الرسل، وهم أصحاب محمد ﷺ كانوا أفضل الناس إيماناً ولم يقعوا في هذا الفناء[4].

وقد يجرّ استغراق السالك في هذا الفناء إلى أحد خطأين:

الأول: عدم تمييزه بين الرب وخلقه، فيظن أنه ومحبوبه شيء واحد، فيعتقد الاتحاد به[5].

الثاني:إسقاطه الأعمال؛ لظنه أنه قد وصل إلى غاية التوحيد التي كانت الأعمال وسيلة إليها.

ولأن الجنيد يرفض هذه الأخطاء يؤكد على ضرورة استصحاب ما يُعبر عنه بالفرق الثاني، وهو التمييز بين الرب والعبد، والقديم والمحدث في الأول، وبين ما يحبه الله في عباده وما يبغضه فيهم في الثاني، وفي هذا الفرق يقع الاتحاد الصحيح، ويصبح عين مراد الرب مراداً للعبد؛ فيتحدّ المراد والمحبوب والمكروه للرب والعبد[6]. وستأتي تفصيلات أخرى في سياق الكلام.

وغاية الفناء الذي يذهب إليه الجنيد، هو أن يصل العبد إلى مثل حالة الأرواح في الأزل، فيصبح شبحاً لا حراك له إلا إذا حركه الله تعالى.

---

(١) انظر:مدارج السالكين، ابن القيم: ١٥٦/١.

(٢) انظر: المرجع نفسه:١٥٦/١

(٣) انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي:٣٩٣/١٥.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، شيخ الإسلام:٢٢٠/١٠.

(٥) انظر: المرجع السابق:٢١٩/١٠.

(٦) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية:٢٢٠/١٠، مدارج السالكين، ابن القيم:٨٠/٣.

وهذه الغاية في الواقع غير ممكنة عقلاً وشرعاً؛ لأن العبد مادام عاقلاً فإنه يتحرك بإرادته، ويشعر بحركته، وشرعاً لأنه قولٌ بالجبر، وفيه إعذار العباد على أفعالهم مهما كانت[1]، والذي يترجح عندي أن الجنيد لم يرد هذه الحقيقة، إنما أراد أن يعبّر عن عظم حفظ الله تعالى لعبده، وتأييده وتوفيقه، وموافقته للحق[2]، بجعل مراد عبده موافق لما يريده منه، فتصبح أفعال العبد كأنها هبات من غيره وليست كسباً منه[3]، كل ذلك مكافأة له على مجاهدة نفسه بالرياضات والعبادات، رغم كراهتها لذلك؛ لوجود الطبيعة البشرية، ولما ألفت العبادات دون مشقة، وأصبحت لها غذاء ظن الجنيد أن السبب في ذلك هو موت النفس التي كان يروضها، فقال بموت الصفات البشرية حال الفناء.

---

(١) راجع: الإيمان بالقضاء والقدر ص٢٢٩.

(٢) راجع: الولاية ص٢٨٤.

(٣) انظر: التعرف، الكلاباذي: ٩٤.

المبحث الثاني: موقف الجنيد من الحلول والاتحاد والوحدة

جاء في كتاب الميثاق أن وجود الخلق في ذلك الزمن هو وجود الرب، وأن الأرواح اتصفت بالصفات الأزلية، وأن الرب خاطبها، وأجاب عنها، والنص هو: ((أجاب به عنهم حين أوجدهم))[1].

وجاء أيضاً: ((أحاطت بهم صفات الربانية وآثار الأزلية))[2].

ونسب السراج إلى الجنيد:((وهذا غاية حقيقة التوحيد للواحد، أن يكون العبد كما لم يكن، ويبقى الله تعالى كما لم يزل))[3].

وقال الجنيد عن التصوف بأنه:((نعت للحق حقيقة، ونعت للعبد رسماً))[4].

وظاهر الكلام السابق القول بالحلول أو الاتحاد، حلول الرب في خلقه في الأزل بحلول صفاته فيهم حلولاً عاماً، وحلوله في أوليائه الذين وصلوا إلى غاية التوحيد في الدنيا حلولاً خاصاً، أو اتحادهم به اتحاداً خاصاً[5].

أما الاتحاد العام، وهو القول بوحدة الوجود فيظهر من قول الجنيد: بأن ((حركات الخلق وسكونها فعل الله وحده))[6].

فإذا قام فعل الله تعالى بالعبد وفعله متعلق بذاته فذاته هي ذاته، أي أن العبد هو الرب والرب هو العبد – تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً – قال ابن القيم: ((الملاحدة القائلون بوحدة

---

(١) تاج العارفين، سعاد الحكيم: ٢٢٩.

(٢) المرجع نفسه: ٢٣٠.

(٣) اللمع، السراج: ٥٠.

(٤) طبقات الصوفية، السلمي: ١٣١.

(٥) موقف ابن تيمية من التصوف والصوفية، أحمد بناني: ١٦٨، تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي، محمد لوح: ١/٤٦١-٤٦٣.

(٦) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٢٥٦.

الوجود فإنهم قالوا: العبد من أفعال الله، وأفعاله من صفاته، وصفاته من ذاته، فأنتج لهم من هذا التركيب: أن العبد من ذات الرب»[1].

ويمكن تفسير النصوص الأخرى بهذا، فالأرواح التي استخرجها الرب من ظهر آدم ما كانت إلا تجليات له، وجميع الخلق في الحقيقة هم الآن كما كانوا قبل أن يكونوا والرب هو الآن كما لم يزل، فلا وجود حتى الآن سوى للرب، فالخلق والرب سواء!![2].

ومعنى الوحدة: هو الاعتقاد بأن الوجود حقيقة واحدة، أي أن الخالق هو المخلوق، والمخلوق هو الخالق[3].

أما الحلول فهو والاتحاد بمعنى واحد: حلول الله أو اتحاده بخلقه، إما لشوق الرب إلى خلقه فيتنازل عن عليائه بالحلول، أو لشوق المخلوق إلى ربه فيرتفع بنفسه إلى الذات العلية بالاتحاد[4]، تعالى الله وتقدس عن كل ذلك علواً كبيراً.

وكل هذه الأفكار أصلها وافد على المجتمع المسلم إما من الديانات الهندية الوثنية، أو من الفلسفات اليونانية وبخاصة الأفلاطونية الحديثة[5].

والسؤال الذي يطرح نفسه: ما هو موقف الجنيد من هذه الأفكار، هل يذهب إلى القول بوحدة الوجود، أو يذهب إلى القول بالحلول والاتحاد، أو أنه لا يذهب إلى هذا ولا إلى هذا؟

والجواب: إن بعض الباحثين يميل إلى الأول؛ لأنه يرى أن عقيدة الصوفية في الأصل هي اعتقاد وحدة الوجود، وإذا استخدم بعضهم مصطلح الحلول والاتحاد، فإنما يستخدمونه تجوزاً،

---

(١) مدارج السالكين، ابن القيم: ١٥١/٣

(٢) راجع:ص٢٥٥.

(٣) انظر: عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية، أحمد القصير: ٢٨-٢٩.

(٤) انظر: المرجع السابق: ٤٥.

(٥) انظر: التصوف المنشأ والمصادر، إحسان إلهي: ١٢١، الأسفار المقدسة، علي وافي: ١٨٥، البوذية وتاريخها، عبد الله مصطفى:٤٧٧- ٤٧٨.

أو لعدم الدقة، وفي الواقع ليس هناك حلول حقيقي عندهم، بل الحال هو المحلّ[1]،كما أن استخدام بعضهم لمصطلح وحدة الشهود، يعنون بها استشعار وحدة الوجود ليس إلا[2].

وهذا الرأي مرفوض عندي، لعدة أسباب:

١- أن مذهب الوحدة متأخر وجوداً عن عصر الجنيد الذي ظهر فيه القول بالحلول[3]، نعم قد يكون ذلك العصر ممهداً للقول بوحدة الوجود، فقد صدرت عبارات من الجنيد وبعض معاصريه كانت أصل البلاء الذي تمسك به الزنادقة[4].

٢- أن الجنيد في جانب الاعتقاد ينـــزه الله تعالى عن المثال والشبيه في ذاته وصفاته وأفعاله، وهو يدل بالضرورة على اعتقاده باختلاف الخالق عن المخلوق ومباينته له[5].

٣- أن هناك كلام ينسب إلى الجنيد ينكر فيه على القائلين بوحدة الوجود، يقول الجنيد: ((لو كنت ذا سلطان لضربت عنق كل من يقول ما ثم إلا الله؛ لأنه يلزم من ظاهر مقالته هذه نفي الخلق، ونفي جميع الشرائع المتعلقة بهم))[6].

وقد أعجب ابن عربي بكلامٍ للجنيد لما رأى فيه نصرة لمذهبه، وهو قوله:((أنا أكلم الله منذ ثلاثين سنة، والناس يظنون أني أكلمهم))[7].

فيرى ابن عربي أن هذا الكلام دليل على أن صاحبه من الكاملين الأكابر؛ إذ أنه صاحب مشهد يخاطب الحق تعالى من سره القائم بهياكل الخلق[1]، فلا فرق بين الخلق والخالق!

---

(١) انظر: عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية: ٥٢-٥٣.

(٢) انظر: المرجع السابق: ٥٩.

(٣) انظر: البوذية وتاريخها، عبد الله مصطفى: ٤٧٨.

(٤) راجع كلام ابن القيم: ص٢٣٣.

(٥) راجع : مبحث الصفات: ص١٧٤.

(٦) الكواكب الدرية، المناوي:١/٣٨٠.

(٧) إحياء علوم الدين، الغزالي:٢/٢٢٧.

(١) انظر: اليواقيت والجواهر، الشعراني:١/٤٤.

ولكن يمكن أن يُفسر كلام الجنيد على افتراض صحته بخلاف هذا؛ إذ أنه فرق بين الرب وبين خلقه، ولو قصد مذهب الوحدة لقال: والناس يظنون أنهم غير الله، أو يظنون أني أكلم غير الله. ولو كان الجنيد على مذهب أهل الوحدة لما تخبط ابن عربي في حكمه عليه وذمّه لبعض النصوص التي لا يرى فيها نصراً لمذهب أهل الوحدة كما ذكر ذلك شيخ الإسلام[1].

كما أنه لا يمكن اعتبار الجنيد من القائلين بالحلول أو الاتحاد لعدة أسباب:

– أن الأقوال المنسوبة إليه، ويحتمل ظاهرها اعتقاد الحلول أو الاتحاد معظمها تُنسب إليه بغير إسناد، كما أنها قليلة بالنسبة إلى أقواله الأخرى التي يظهر منها خلاف ذلك، كقوله التوحيد إفراد القديم من الحدث، متى يتصل من لا شبيه له بمن له شبيه[2].

– أن هذا الاعتقاد ناتجٌ في الغالب عن الغيبة والسكر والاستغراق في الجمع الذي يرفضه الجنيد، الذي أُسس مذهبه على الصحو (وسيأتي الكلام في هذه المصطلحات في موضعه).

– أن الجنيد كان يُنكر على معاصريه الذين وقعوا في هذا الاعتقاد، وأرشدهم إلى ضرورة التمييز بين الخالق والمخلوق، وإفراد القديم عن الحدث، وكان الحلاج من أشهر من صدر منهم ذلك، وكان من تلاميذ الجنيد، ولعل إصرار الحلاج على هذا الاعتقاد السيء هو الذي دفع الجنيد إلى هجره وطرده وذمّه[3].

وخلاصة القول: إن مذهب الجنيد ليس هو القول بالحلول أو الاتحاد أو الوحدة، وأن النصوص التي فُهم من ظاهرها ذلك كان صدورها منه من أخطاء العبارة التي وقع فيها؛ فهو يفرق بين الرب وخلقه، وجاء في كتاب الفناء أن الولي يصبح شبحاً بين يدي الرب والدليل الحديث القدسي:"فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به.."، ومعناه أن الرب لا يكون سمع العبد حقيقة، بل المعنى أنه يؤيد العبد ويوفقه لإصابة الحقّ والصواب.

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية، شيخ الإسلام:٥/٣٣٩-٣٤١.

(٢) راجع: صفة المعية والقرب:١٩١، وقارنه بما في ص٤٦٧.

(٣) راجع: ص٦٢.

وقال الجنيد في توحيد الخواص: إن العبد يصبح شبحاً قائماً بين يدي الرب ليس بينهما ثالث. فقد فرق بين العبد والرب، وأكّد التفريق بالعبارة الأخيرة "ليس بينهما ثالث" أي أن هناك اثنان مختلفان؛ الرب الذي يفعل بعبده ما يشاء، والعبد الذي كالشبح بين يدي ربه[1].

وكما ذكرت سابقاً فالخطأ الذي وقع فيه الجنيد هو سوء البيان والعبارة، فبدلاً من أن يقول بأن العبد أصبح مريداً لما يريده الله تعالى منه، محباً لما يحبه، وأنه يتحرك وفق إرادته التي تتفق مع مراده، ذكر أن الذي يُحرك العبد هو إرادة الله تعالى.

---

(١) راجع: ص ٢٨٥.

المبحث الثالث:موقف الجنيد من الشطح والدعاوى

إن أبرز الأخطاء التي وقع فيها الصوفية الواقعون في السكر التكلم بالشطحات.

يقول الإمام ابن القيم:((ومن كيد الشيطان ما ألقاه إلى جهال المتصوفة من الشطح والطامات وأبرزه لهم في قالب الكشف من الخيالات فأوقعهم في أنواع الأباطيل والترهات وفتح لهم أبواب الدعاوي الهائلات))[١].

وقد بيّن أبو حامد الغزالي نوعي الشطح، وهما:

الأول: الدعاوى الطويلة العريضة في العشق مع الله تعالى والوصال، فيقولون قيل لنا كذا وقلنا كذا، ومثله ما حكي عن أبي يزيد البسطامي أنه قال: سبحاني سبحاني.

والثاني: كلمات غير مفهومة، تشوش القلوب، قد لا يفهمها قائلها، بل يصدرها عن خبط في عقله؛ لقلة إحاطته بمعنى كلام قرع سمعه، وقد تكون مفهومة له ولكنه لا يقدر على تفهيمها؛ لقلة ممارسته للعلم وعدم تعلمه طريق التعبير عن المعاني[٢].

ولم يكن الجنيد من أهل الدعاوى والشطحات؛ لأنها لا تصدر إلا حال الغيبة والسكر، وكان الجنيد يُقدم الحضور والصحو عليهما، كما أنها تدل على بدايات من صدرت منه، وعدم تمكنه، وتدل على قلة علمه، والجنيد يقدم العلم على الحال.

قال الإمام ابن القيم في تبرئة الجنيد من الشطح:((....بخلاف الجنيد وسهل وأمثالهما، فإنهم لما كانت لهم هذه السكينة لم تصدر منهم الشطحات، ولاريب أن الشطح سببه عدم السكينة، فإنها إذا استقرت في القلب منعته من الشطح وأسبابه))[٣].

وقال شيخ الإسلام: ((وكذلك صار في شيوخ الصوفية من يعرض له من الفناء والسكر مايضعف معه تمييزه، حتى يقول في تلك الحال من الأقوال ما إذا صحا عرف أنه غالط فيه، كما يحكى نحو ذلك عن مثل أبي يزيد وأبي الحسن النوري وأبي بكر الشبلي وأمثالهم، بخلاف أبي

---

(١) إغاثة اللهفان، ابن القيم: ١١٩/١ بتصرف يسير جداً.

(٢) انظر: إحياء علوم الدين، الغزالي: ٥٨/١-٥٩.

(٣) مدارج السالكين، ابن القيم: ٥١١/٢.

سليمان الداراني ومعروف الكرخي والفضيل بن عياض، بل وبخلاف الجنيد وأمثالهم ممن كانت عقولهم وتمييزهم يصحبهم في أحوالهم فلا يقعون في مثل هذا الفناء والسكر ونحوه»[1].

و«سئل الجنيد: أيما أتم استغراق العلم في الوجود، أو استغراق الوجود في العلم؟ قال: استغراق العلم في الوجود ليس العالمون بالله كالواجدين له»[2].

والواقع أن اهتمام الجنيد بالعلم وتقديمه له كان مانعاً له من الشطح، كما أن تواضعه واحتقاره لنفسه كان مانعاً آخر له من الشطح، يقول الجنيد: «سألت الله عز وجلّ ألا يعذبني بكلامي، وربما وقع في نفسي أن زعيم القوم أرذلهم»[3].

وكان يقول: «أضرّ ما على أهل الديانات الدعاوى»[4]. ويقول:«ما أرى لي على أحد فضلا»[5].

يقول الإمام ابن الجوزي: «العلم يورث الخوف، واحتقار النفس، وطول الصمت، وإذا اعتبرت علماء السلف رأيت الخوف غالبا عليهم والدعاوى بعيدة عنهم»[6].

وقد كان الجنيد كثيراً ما ينكر على معاصريه دعواهم، فقد أنكر على الشبلي- وهو أحد تلاميذه الذين عُرف عنهم الشطح – لما صرخ في مجلسه، قائلاً: يا مرادي! وأشار إلى الحق، وقال الجنيد: إن كان مرادك الحق، فلم هذه الإشارة، وهو مستغن عنها؟ وإن لم يكن مرادك الحق، فلم قلت خلافاً، والحق عليم بذلك؟[7].

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ١٠/٢٢٠-٢٢١.

(٢) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٢٧٥.

(٣) سير أعلام النبلاء، الذهبي: ١٤/٦٩.

(٤) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٢٨٦، طبقات الشافعية الكبرى،السبكي: ٢/٢٦٤.

(٥) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/١٢٤.

(٦) تلبيس إبليس، ابن الجوزي: ٣٣٣.

(٧) انظر: كشف المحجوب، الهجويري: ٤٢٩.

وقيل له إن النوري ظل يصرخ ثلاثة أيام في بيته، فذهب إليه، وأنكر عليه قائلاً: إن كنت تعرف أن الصراخ يفيد معه فأخبرني لأصرخ أنا أيضاً، وإن كنت تعرف أنه لا يفيد فارض بالتسليم ليسعد قلبك[1].

وبلغ الجنيد أن النوري قام بين زورقين يصطاد، قائلاً: وعزتك إن لم تخرج لي سمكة فيها ثلاثة أرطال لأغرقن نفسي!! فخرج له. فلما بلغ الجنيد أنكر عليه، وقال: كان حكمه أن تخرج له أفعى تلدغه[2].

وهكذا نرى الجنيد يرفض الدعاوى، وينكر على أهلها، وبالرغم من ذلك نجده يقف مع أبي يزيد موقفاً مغايراً لما وقفه مع الشبلي والنوري الذي يدل على حزمه، فيُسلم له شطحاته، ويشرح بعضاً منها في كتاب[3].

وإذا سلمنا بشرح الجنيد لشطحات أبي يزيد التي ظاهرها الكفر والزندقة، كقوله: سبحاني سبحاني أنا ربي الأعلى، حيث قال الجنيد:«إن الرجل مستهلك في شهود الجلال فنطق بما استهلكه أذهله الحق عن رؤيته إياه فلم يشهد إلا الحق فنعته»[4].

وإذا سلمنا بأن الجنيد يذهب إلى أن التكلم بالكفر قد يصدر ممن هم أولياء الله، وافترضنا صحة ما نُسب إليه من قوله:«والمستأنسون باللّه تعالى، وهم جلساء اللّه تعالى، قد رفع الحشمة بينه وبينهم وزالت الوحشة بينهم وبينه، فهم يتكلمون بأشياء هي عند العامة كفر باللّه لما قد علموا أن اللّه تعالى يحبهم»[5]، وقوله:«أهل الأنس يقولون في كلامهم ومناجاتهم في خلواتهم أشياء هي كفر عند العامة، وقال مرة: لو سمعها العموم لكفروهم، وهم يجدون المزيد في أحوالهم بذلك»[6].

فإن الجنيد يرى بأن أبا يزيد من أهل البدايات الذين لم يبلغوا النهاية، يقول الجنيد:

---

(١) انظر:المرجع السابق:١٥٩.

(٢) نتائج الأفكار، العروسي: ٤/٢٨٣-٢٨٤.

(٣) راجع:ص١٠٠.

(٤) تلبيس إبليس، ابن الجوزي:٣٣٦.

(٥) قوت القلوب، أبو طالب المكي:٢/١١٥٣.

(٦) إحياء علوم الدين، الغزالي:٥/٦٠.

«فذلك أول لحظه إلى التوحيد، فقد وصف ما لاحظ من ذلك، ووصف النهاية من بلوغه، والمستقر في تناهي رسوخه»[1].

فكلام أبي يزيد ما هو إلا وصف لحاله، وليس وصفاً لحال من بلغ الغاية في التوحيد.

ويقول: «ثم وصف ما هنالك، وليس هذا بعد الحقيقة المطلوبة، ولا الغاية المستوعبة، وإنما هذا بعض الطريق»[2].

فكلام أبي يزيد كان في بعض الطريق، وليس في غايته ونهايته.

وهكذا صرّح الجنيد بحكمه عليه، فهو ما زال بعد في بداية الطريق، ولو علم عظم ما أشار إليه لخرج من بداياته، يقول الجنيد:

«لو أن أبا يزيد علم عظم إشارته خرج من البداية والتوسط!! ولم أسمع له نطقاً يدل على المعنى الذي ينبئ عن الغاية»[3].

ويقول: «أما ما وصف من بدايات حاله فهو قوي محكم، قد بلغ منه الغاية، وقد وصف أشياء من علم التوحيد صحيحة، إلا أنها بدايات، فيما يطلب منها المرادون لذلك»[4].

والسبب في عدم بلوغ أبي يزيد للغاية في التوحيد، هو أنه وقف عند الجمع، ولم يبرحه، قال الجنيد:

«حكايات أبي يزيد البسطامي رحمه الله تدل على أنه كان قد بلغ إلى عين الجمع، وعين الجمع: اسم من أسماء التوحيد، له نعت ووصف يعرفه أهله»[5].

وقد كان الجنيد كثيراً ما يوجّه أصحابه الذين شهدوا الجمع أن لا يقفوا عنده، بل يشهدوا معه الفرق الثاني.

---

(١) اللمع، السراج: ٤٦٤.

(٢) المرجع السابق: ٤٦٥.

(٣) المرجع نفسه: ٤٦٧.

(٤) المرجع نفسه: ٤٦٠.

(٥) المرجع نفسه: ٤٥٠.

وقال: «أدركت سبعين عارفاً كلهم يعبدون الله على ظنٍّ ووهم، حتى أخي أبي يزيد، لو أدرك صبياً من صبيانهم لأسلم على يديه»[1].

وشرح بعضهم هذا الكلام، فقال: «المراد انهم وصلوا إلى مقامات توهموا أن ليس وراءها للموقنين مقام، ومعنى لأسلم على يديه: أي لبين له أن فوق ذلك المقام مقام، وفوق ذلك مقام إلى ما لا آخر له، ومعنى لأسلم على يديه: أي لانقاد له، فالإسلام هو الانقياد»[2].

فحال أبي يزيد عند الجنيد كحال الشبلي، الذي قال له:«بينك وبين أكابر الخلق ألف طبقة في أول طبقة يذهب ما وصفت»[3].

وقيل بأن الشبلي كان «صاحب حال، وما كان له توحيد مقدار ذرة، وفُسر بأن الشبلي كان يتكلم في التوحيد بالدعوى لا متمكناً»[4].

ولكن إذا كان حال أبي يزيد عند الجنيد كحال الشبلي فلماذا يبرر الجنيد شطحات أبي يزيد، ولا ينكر عليه بنفس القوة التي ينكر بها على الشبلي؟

فالجواب على ذلك هو لأن الشبلي كان أحد مريديه فحاله معه حال المؤدب، أما أبو يزيد فقد كان من أقران شيوخ الجنيد، فهو بمثابة شيخه، ولم يتتلمذ عليه على الراجح[5].

ومع ذلك فهو في تفسيره لشطحات أبي يزيد لم يستند إلى دليل شرعي، وهذا مخالف لما اشتهر عنه من المحافظة على منهج الكتاب والسنة، كما أنه ذهب مذهب الغموض والالتواء والمداراة، ولا يُسلّم له كل تفسيراته للشطحات هذا على افتراض صحة نسبتها إليه[6].

---

(١) لطائف المنن، ابن عطاء السكندري:٢٠٣.

(٢) المرجع السابق:٢٠٣.

(٣) اللمع، السراج: ٣٠٦.

(٤) نفحات الأنس، الجامي:١/٢١٨.

(٥) راجع: شيوخ الجنيد ص٥٥.

(٦) انظر: حال الفناء بين الجنيد والغزالي، مجدي محمد:٢٤٤.

المبحث الرابع: موقف الجنيد من القول بسقوط الأعمال

القول بسقوط الأعمال هو قول أناس من الصوفية يرون أن العبادات البدنية وسيلة إلى غاية، فإذا حصلت هذه الغاية فلا معنى للاشتغال بالوسيلة، والغاية هي شهود الجمع والإرادة الكونية؛ فإذا شهد السالك تفرد الرب سبحانه بربوبيته، وأنه لا تحرك ذرة إلا بمشيئته وعلمه وأنه لا رادّ لقضائه وقدره وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، سقط عنه الأمر والنهي، فلا طاعة ولا معصية، بل سقط عنه اللوم لأنه شهد نفسه عدماً محضاً والأحكام جارية عليه، وهو مقهور مربوب مدبر لا حيلة له ولا قوة[1].

وقد أتفق المسلمون على تكفير من قال بهذا ونسبته إلى الإلحاد، قال ابن تيمية: ((من أسقط الأمر والنهي الذي بعث به رسله فهو كافر باتفاق المسلمين واليهود والنصارى))[2].

كما أنكر كثير من الصوفية على من قال بذلك، قال السراج: ((وجماعة غلطوا في عين الجمع...فأداهم ذلك إلى الخروج من الملة، وترك حدود الشريعة))[3].

وقال الهجويري: ((وهذه الآفة [أي القول بسقوط العمل] منتشرة بين المتصوفة في عصرنا هذا وبعض أهل الإلحاد ... ويقولون بأن التكاليف تكون قبل التعريف، فإذا وصلْت إلى معرفته تحولت عنك التكاليف الجسمية للطاعة، ولكنهم مخطئون))[4].

وقد ذكر الكلاباذي بأن الصوفية أجمعت على أنه لا مقام للعبد تسقط معه آداب الشريعة[5].

واحتجاج هؤلاء القائلين بسقوط الأعمال من جنس احتجاج المشركين القائلين: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَاء اللّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ نَّحْنُ وَلا آبَاؤُنَا لو شاء ربنا ما أشركنا

---

(١) انظر: شفاء العليل، ابن القيم: ٤٩/١، مدارج السالكين، ابن القيم: ١٠٤/١، ١١٩/٣.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ١٠٦/٨.

(٣) انظر: اللمع، السراج: ٥٤٩

(٤) كشف المحجوب، الهجويري: ٣٤٢.

(٥) انظر: التعرف، الكلاباذي: ٣٨.

ولا آباؤنا ﴾ [النحل: ٣٥] . وهو احتجاج بمشيئة الله العامة وقدره على محبته ورضاه، فقالوا أن كل ما شاءه الله تعالى فهو يحبه ويرضاه[١].

وقد اختلف الجنيد مع بعض الصوفية القائلين بذلك، وأنكر عليهم الوقوف عند الجمع وعدم شهود الفرق المتعلق بالأمر والنهي، وكان يقول لهم: "عليكم بالفرق الثاني فإن الفرق فرقان" ووصل به الأمر إلى هجرهم والتحذير منهم[٢].

والجنيد وإن كان يعتقد بأن مشهد الربوبية أعلى المشاهد وأفضلها، إلا أنه يعتقد أيضاً بأن هذا المشهد لا يتم للعبد إلا بملازمته لمشهد الألوهية[٣].

والصواب أن التفكر في مشهد الألوهية ونظر العبد في حق الله عليه أفضل[٤]، فأول مشاهد المعرفة مشهد الربوبية، ثم يُترقى منه إلى مشهد فوقه لا يتم إلا به، وهو مشهد الإلهية، فيشهد سبحانه تجلياً في كماله بأمره ونهيه ووعده ووعيده وثوابه وعقابه[٥].

ويُذكر أن الجنيد قال «لرجل ذكر المعرفة؛ فقال الرجل: أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحركات من باب البر والتقرب إلى الله . فقال الجنيد: إن هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال ! وهذه عندي عظيمة والذي يسرق ويزني أحسن حالا من الذي يقول هذا وإن العارفين بالله أخذوا الأعمال عن الله وإليه رجعوا فيها ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البر ذرة إلا أن يحال بي دونها وإنه لأوكد في معرفتي وأقوى في حالي»[٦].

فهو أولاً: استعظم القول بسقوط الأعمال.

وثانياً: فضل أهلَ الكبائر على القائلين بسقوط الأعمال.

---

(١) انظر: شفاء العليل، ابن القيم: ١/ ٤٩، وما بعدها. وراجع:مبحث القضاء والقدر ص٢٣٠.

(٢) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم: ٢٤٩/١، وانظر: منهاج السنة النبوية، ابن تيمية: ٥/ ٣٦٩.

(٣) انظر: حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٧٢/١٠.

(٤) انظر: إغاثة اللهفان، ابن القيم:٨٨/١.

(٥) انظر: شفاء العليل، ابن القيم:٢٨٠/١.

(٦) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/ ٢٧٨، وانظر الرسالة القشيرية، القشيري:٤٣٠، طبقات الصوفية، السلمي:١٣١، عوارف المعارف، السهروردي:١٣١/١.

وثالثاً: ذكر شدة تمسكه بالعمل حتى لو بلغ ألف سنة.

أي كأنه يقول لا باطن بدون ظاهر، كما أنه لا حقيقة بدون شريعة[١].

وسيرة الجنيد تؤكد مدى حرصه، وشدة محافظته على الأوراد، حتى عندما كبر سنه، فيحكى أنه لما شاخ لم يضيع أي ورد من أوراد الشباب، فقيل له أيها الشيخ: لقد صرت ضعيفاً؛ فكف عن بعض النوافل . قال:هذه أشياء أدركت بها في البداية ما أدركته، فمحال أن أكف عنها في النهاية بعد قضاء الله[٢]، وكانت هذه حاله حتى في أحرج الساعات، وهي ساعة احتضاره[٣].

وقال:((من ادعى أن له حالاً مع الله أسقط عنه التكليف وهو حاضر العقل فهو كاذب، ومن يسرق ويزني أحسن حالاً ممن يقول ذلك))[٤].

وتذاكروا بين يديه أهل المعرفة وما استهانوا به من الأوراد والعبادات بعد ما وصلوا إليه ؟ فقال: ((العبادة على العارفين أحسن من التيجان على رؤوس الملوك))[٥].

كما أنه عندما يذكر أهل المعرفة يصفهم بكثرة الأعمال لا بنقصانها فضلاً عن إسقاطها[٦]، ويرى أن من شروط حصول العلم اللدني بعد الفناء حفظ الجوارح عن جميع المخالفات، يقول الجنيد: ((ويحصل للعبد إذا حفظ جوارحه عن جميع المخالفات، وأفنى حركاته من كل الإرادات، وكان شبحاً بين يدي الحق بلا تمني ولا مراد))[٧].

فليس قوله بفناء الحركات معناه سقوط الأعمال، بل على العكس من ذلك، فهو يشترط المحافظة على الجوارح من المخالفات، وترك الأعمال يُعتبر مخالفة من المخالفات.

---

(١) انظر: التصوف الإسلامي، محمد جلال:٢٥٣.

(٢) كشف المحجوب، الهجويري: ٣٦٢.

(٣) انظر: حاله عند موته ص٤٦، وصفاته ص ١٢٣.

(٤) الكواكب الدرية، المناوي: ٣٧٩/١.

(٥) مدارج السالكين، ابن القيم: ١٢١/٣.

(٦) انظر: علاقة أعمال الجوارح بالإيمان ص١٤٥.

(٧) روح المعاني، الألوسي:٣٧٩/١١.

وقد يقال: إنما حافظ الجنيد على الأمر والنهي وأمر بالمحافظة عليهما، وأنكر على من قال بسقوطهما من باب ضبط ناموس الشرع ولمصلحة العموم ومبادئ السير كما قال بذلك بعض من يعتقد بسقوط الأعمال[1].

والجواب على هذا الاعتراض: أن الحكم على الآخرين مبني على ملاحظة ما ظهر من أقوالهم وأفعالهم، وحيث أن ما صدر عن الجنيد من أفعال ظاهرها الصلاح، أما ما نُسب إليه من أقوال مخالفة للشرع فمعظم ما نُقل عنه من أقوال لا تصح نسبتها إليه.

---

(١) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم: ١/٢٤٤

المبحث الخامس: الجنيد والمصطلحات الصوفية

ظهرت في حياة الصوفية منذ القرن الثالث الهجري مصطلحات غامضة مبهمة، تحتمل في ظاهرها الصواب والخطأ[1].

ويذكر الكلاباذي أنها اصطلاحات انفرد بها الصوفية ولا يكاد يستعملها غيرهم[2].

ويذكر الهجويري أن الصوفية اخترعوها من باب تسهيل الفهم، وتذليل المصاعب، وتقريبها لفهم الطالب، ولحجب أسرار هذا العلم عن غيرهم[3]، أما الشعراني فيذكر أن اختراعها كان شفقة على غير الصوفية من إنكارهم على الصوفية الأمر الذي قد يكون سبباً في حرمانهم من الولاية!![4].

ومن هذه العبارات:

الوقت والحال

استخدم الجنيد لفظ الوقت، وأراد به الحال الواردة على السالك دون اختيار منه، في الوقت الذي هو فيه.

وإذا قال الصوفية، بأن الصوفي ابن وقته، فالمعنى أنه يشتغل بما هو أولى به من وقته دون ذكر ما مضى من حاله أو التفكير بما هو آت[5]، والجنيد يوافقهم على أنه ينبغي على السالك ألا يلتفت إلى ما مضى من وقته؛ لأن ذلك قد يشغله عن حاله ووقته الذي هو فيه، والاشتغال بوقته أولى، فإن الوقت عزيز، فإن لم يستغله السالك عند مصادفته فقد لا يعود مرة أخرى، لكن يرى أن ملاحظة السالك لحاله ومنازلتها حتى تصبح مقاماً، لا ينبغي الاشتغال به؛ لأن المقام يتطلب تكلف ومعاناة يعيشها السالك[6]، بل لابدّ أن يرقي همته بالتطلع إلى ما يستقبله

---

(١) الصوفية نشأتها وتطورها، محمد العبدة، طارق عبد الحليم: ٤١.

(٢) انظر: التعرف، الكلاباذي: ٧٩-٨٠.

(٣) انظر: كشف المحجوب، الهجويري: ٤٤٣.

(٤) انظر: اليواقيت والجواهر، الشعراني: ١/١٥.

(٥) انظر: الرسالة القشيرية، القشيري: ٥٥، كشف المحجوب، الهجويري: ٤٤٥.

(٦) راجع: تعريف الحال والمقام ص٤٠٧.

من حال مصدرها الجود، يقول الجنيد: «أوصيك بترك الالتفات إلى كل حال ماضية فإن الالتفات إلى ما مضى شغل عما يأتي من الحالة الكائنة، وأوصيك بترك الملاحظة للحال الكائنة وبترك المنازلة لها بجولان الهمة لملتقي المستقبل من الوقت الوارد بذكر مورده ونسق ذكر موجوده، فإنك إذا كنت هكذا كنت تذكر من هو أولى ولا تضرك رؤية الأشياء»[1].

ويقول: «الوقت عزيز، إذا فات لا يدرك»[2].

البسط والأنس

والبسط للعارف بمنزلة الرجاء للمبتديء، والأنس أتم من البسط، وهو ثمرة الطاعة والمحبة، والقرب من الله تعالى، فكل مطيع مستأنس، وكل عاصٍ مستوحش[3].

وكما أن الرجاء يقارنه الخوف، فالبسط يقارنه القبض، والأنس يقارنه الهيبة.

وقد يصل المبسوط إلى بسط يسع الخلق كلهم، فلا يستوحش منهم، وقد اعتذر الجنيد وهو في مقتبل العمر لأستاذه المحاسبي، في عدم خروجه للناس؛ لأنه وجد الأنس في الوحدة، والوحشة بين الخلق، فردّ عليه المحاسبي بأنه لا يستوحش من الناس رغم أنه في أنسه؛ لأن أنسه ليس بهم، بل بالله تعالى.

قال الجنيد:«فكنت أقول للحارث كثيراً: عزلتي وأنسي، وتخرجني إلى وحشة رؤية الناس والطرقات؟! فيقول لي: كم تقول أنسي وعزلتي؟! لو أن نصف الخلق تقربوا مني، ما وجدت بهم أنسا، ولو أن النصف الآخر نأوا عني، ما استوحشت لبعدهم»[4].

فكان يرى أن مخالطة الناس وحشة، وأن الأنس في الابتعاد عنهم والخلوة مع الله تعالى، وهو القائل: «جزى الله تعالى إخواننا عنا خيراً، ردونا بجفائهم إلى الله تعالى»[5].

---

(١) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٢٧٩.

(٢) اللمع، السراج: ٤١٨، وانظر: طبقات الصوفية، السلمي: ١٣٣.

(٣) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم: ٢/٤٠٦.

(٤) حلية الأولياء، أبو نعيم: ١٠/٢٥٥-٢٥٦.

(٥) روح المعاني، الألوسي: ٣/٣٩٤.

ويعرف الجنيد الأنس، فيقول: ((ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبة))[1].

قال الكلاباذي: ((ارتفاع الحشمة: أن يكون الرجاء أغلب عليه من الخوف))[2].

واشترط الجنيد وجود الهيبة؛ لأن الانبساط إن حدث بالقرب، فهي -أي الهيبة- تأتي صائنة للعبد حافظة له؛ كي لا يشطح، وينخلع عن أدب العبودية[3].

يقول القشيري: ((وقد يرد بسطه فجأة، ويصادف صاحبه فلتة لا يعرف له سبباً، يهز صاحبه ويستفزه، فسبيل صاحبه السكون، ومراعاة الأدب، فإن في هذا الوقت له خطراً عظيما فليحذر صاحبه مكراً خفياً))[4].

ومما يُنسب إلى الجنيد: ((أهل الأنس يقولون في كلامهم ومناجاتهم في خلواتهم أشياء هى كفر عند العامة، وقال مرة: لو سمعها العموم لكفروهم، وهم يجدون المزيد في أحوالهم بذلك، وذلك يحتمل منهم ويليق بهم وأليه أشار القائل:

قوم تخالجهم زهو بسيدهم ... والعبد يزهو على مقدار مولاه

تاهوا برؤيته عما سواه له ... يا حسن رؤيتهم في عز ما تاهوا[5]

وهذا الكلام لا يثبت عن الجنيد، ولو كان أهل الأنس يتكلمون بالكفر فلا يُلام العامة إذا تكلموا أيضاً به، وعلى افتراض صحته فإن الجنيد يرى بأن أهل الأنس كأبي يزيد لم يخرجوا من البداية لكثرة ما أداهم أنسهم إلى الشطح.

لذا اعتبر بعضُ المشايخ البسط والأنس نقصاً، ومن أحوال المريدين[6]؛ لأن حال صاحبه في ازدياد، ولم يصل إلى التمكين بعد.

---

(١) التعرف، الكلاباذي:٧٥، اللمع، السراج:٦٧، عوارف المعارف، السهروردي:٨٧٤/٢.

(٢) التعرف، الكلاباذي:٧٥.

(٣) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم: ٥١٧/١، ٥٢٤.

(٤) الرسالة القشيرية، القشيري:٥٩.

(٥) إحياء علوم الدين، الغزالي:٦٠/٥. وراجع:ص٤٧٤،٤٣٩.

(٦) انظر: الرسالة القشيرية، القشيري: ٦٠، كشف المحجوب، الهجويري:٤٥٦.

التمكين

وهو أعلى المراتب، والوصول إليه لا يكون إلا بعد اجتياز كل الأحوال والمقامات.

وأصحاب التمكين هم الذين أيدهم الله تعالى بالقوة والهدوء والسكون أمام هجوم الواردات[1] القوية، في حين أنها لو هجمت على غيرهم من السالكين لأصيب بالذهول ولم يتماسك[2]، ومما يُنسب إلى الجنيد: «أيدك في عظيم تلك المواطن، وقريب تلك الأماكن بالقوة والتمكين والهدوء والدعة والتسكين؛ لئلا تقوى عليك البداءة الواردة، والأنباء الغريبة القاصدة فيلزمك لقوة ذلك عليك في ابتداء خلوصه إبهات الذهل لما لا يجد لما لا يقال منه محتمل، فكيف يحتمل ذلك أو تقف العقول بضبط ما هنالك إن لم يمسكها بالكلاية، ويكنف سرائرها بالرعاية»[3].

وقال: «تبوئ بك من كمال جوامع الأنباء إلى استيعاب معالمها، فجرى ذلك لك بالتمكين وأنت مستبصر، وعلوت في سمو انتهائه مشرفاً مستظهراً»[4].

المشاهدة[5]

وهي أعلى مرتبة بعد المحاضرة والمكاشفة.

فالمحاضرة: هي حضور القلب بالتفكر في الآيات.

والمكاشفة: هي حضور القلب بالتفكر في صفات الجلال.

والمشاهدة: هي حضور الحق من غير بقاء تهمة، أو «شهود الذات بارتفاع الحجاب مطلقاً»[6].

---

(١) معنى الوارد: "ورود المعاني الروحانية على القلب" كشف المحجوب، الهجويري:٤٦٧.

(٢) انظر: الرسالة القشيرية، القشيري:٧٨، كشف المحجوب، الهجويري:٤٥٠.

(٣) رسالته إلى بعض إخوانه: تاج العارفين، سعاد الحكيم:٣٠٧.

(٤) رسالته إلى عمرو بن عثمان: المرجع السابق: ٢٧٤.

(٥) انظر: الرسالة القشيرية، القشيري:٧٥، كشف المحجوب، الهجويري: ٤٥٣.

(٦) معجم اصطلاحات الصوفية، الكاشاني:٣٤٧.

وظاهر هذا الكلام اعتقاد ارتفاع الحجب ورؤية الله تعالى حقيقة؛ لذلك جاء فيه"من غير بقاء همة"، وهذا كلام عظيم لا يوافق عليه الجنيد[1]، والمشاهدة عنده ليست كذلك، بل هي«وجود الحق مع فقدانك»[2].

وليس المقصود بذلك الفقد الغياب الكامل؛ لأن صاحبه يفقد التمييز، والجنيد له موقف من الغيبة والسكر وزوال التميز، والمشاهدة عنده هي شهود الله تعالى بالقلب على الدوام: أي أن الإنسان لا يخطر بقلبه في كل وقت سوى الله تعالى.

ولأن المشاهدة هي أول قدم للأنبياء، وهي غاية مقصود الأولياء[3] ذكر الجنيد أن أسرار الأنبياء مستوفاة بمشاهدة الحق[4]، وأن كلامهم نبأ عن حضور، بينما كلام الصديقين نبأ عن مشاهدة[5].

وإذا حبى الله تعالى الأنبياء بالعصمة، وحفظ بواطنهم عن الالتفات لغيره فإن غيرهم من البشر لم يجعل له ذلك.

الوجود

وهو أرقى من الوجد[6]، فالوجد هو ما يصادف القلب ويرد عليه بلا تعمد وتكلف[7].

والتواجد: استدعاء الوجد بنوع اختيار[8].

أما الوجود: «فهو أخصّ من الوجد، ومعناه مشاهدة الحق في أثناء التواجد»[1]، فلا يكون إلا بعد الفناء عن البشرية، وصاحبه صاحب صحو ومحو يتعاقبان عليه، فإن غلب عليه المحو،

---

(١) راجع مبحث رؤية الله تعالى ص١٩٨.

(٢) الرسالة القشيرية، القشيري: ٧٥.

(٣) انظر: كشف المحجوب، الهجويري: ٢٨٤.

(٤) انظر: التعرف، الكلاباذي: ٤٦.

(٥) راجع: الإيمان بالرسل ص٢١٤.

(٦) راجع: السماع، ص٣٨٨.

(٧) الرسالة القشيرية، القشيري:٦٢.

(٨) المرجع السابق:٦١.

(١) المصادر العامة للتلقي عند الصوفية، صادق سليم: ٤٨٥.

فلا علم ولا عقل ولا حس، يقول الجنيد: «اعتللت بمكة، فقوى علي فيها الوجود، حتى لم أقدر أن أقول سبحان الله والحمد لله!!»[1].

وأنشد الجنيد[2]:

الوجد يطرب من في الوجد راحته	والوجد عند حضور الحق مفقود
قد كان يطربني وجدي فأشغلني	عن رؤية الوجد مافي الوجدموجود

فمدح الجنيد رؤية الوجد، لكنه ذكر أن هناك ما يشغل عن رؤية الوجد بالوجود؛ لحضور الحق.

وإذا أراد الصوفية من الوجود بأنه هو رؤية الله تعالى فهذا لا يُوافقون عليه، وقد تبين مذهب الجنيد من هذا الاعتقاد فلا يمكن أن يذهب إلى أن معنى الوجود هو رؤية الله تعالى.

الغيبة والحضور

ومعنى الغيبة: «هي غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق؛ لاشتغال الحس بما ورد عليه، ثم يغيب إحساسه بنفسه وبغيره بوارد من تذكر ثواب أو تفكر عقاب»[3]. وإذا غاب القلب عن النفس وعن الخلق حضر مع الله.

والمعنى أن السالك قد يرد على قلبه وارد يستولي عليه، فيشتغل به، وينصرف عن ملاحظة نفسه ومن حوله، فإذا رجع من غيبته، وأحس بما يدور حوله، لم يتذكر ما حدث أثناء غيبته، وكأنه كان غائباً بجسده عنهم، وقد تطول غيبة السالك وقد تقصر، وقد تدوم، فلا يفيق منها.

"كان الجنيد قاعداً؛ وعنده امرأته؛ فدخل عليه الشبلي؛ فأرادت امرأته أن تستتر؛ فقال لها الجنيد: لا خبر للشبليِّ عنك؛ فاقعدي.

فلم يزل يكلمه الجنيد؛ حتى بكى الشبلي؛ فلما أخذ الشبلي في البكاء، قال الجنيد لامرأته: استتري، فقد أفاق الشبلي من غيبته[1].

---

(١) حلية الأولياء، أبو نعيم: ٢٧٠/١٠.

(٢) التعرف، الكلاباذي: ٨١.

(٣) الرسالة القشيرية، القشيري: ٦٩.

(١) انظر: حلية الأولياء، أبو نعيم: ٣٦٧/١٠، طبقات الأولياء، ابن الملقن: ٢١١.

فالجنيد لما رأى أن الشبلي استولى عليه ما ورد على قلبه حتى صرفه عن ملاحظة من حوله، فلم ير امرأة الجنيد لم يبال الجنيد بتكشفها، ثم إنه لما أفاق الشبلي من غيبته، أمر الجنيد امرأته أن تستتر منه؛ لأنه أصبح حاضراً يلاحظ من حوله!!

وقد عرف عن الجنيد تفضيله الحضور على الغيبة[(١)].

ويرى الهجويري أن الذين فضلوا الحضور على الغيبة، إنما أرادوا الحضور مع الله تعالى، لا مع الخلق، وهذا الحضور غير ممكن إن لم تسبقه غيبة، فإذا كانت الغيبة عن النفس تؤدي إلى الحضور مع الله، فلا داعي للتمسك بالوسيلة بعد الوصول إلى الهدف. كما أنهم ذموا الغيبة بلا حضور؛ لأنها جنون أوغفلة ووحشة، واستشهد الهجويري بموقف نسبه إلى الجنيد، وهو:

أن رجلاً جاءه، فقال له: كن حاضراً معي هنيهة؛ أتحدث إليك. فقال له الجنيد: يارجل!! أنت تطلب مني شيئاً مكثت طويلاً أبحث عنه، لقد حاولت لسنين أن أحضر مع نفسي دقيقة دون أن أقدر على ذلك، فكيف أكون حاضراً معك الآن؟![(٢)].

والذي يظهر أن الجنيد عندما فضل الحضور أراد به الحضور مع الله تعالى، مع ملاحظة ما حوله؛ لأن الحضور حضوران: حضور بحق، وحضور بخلق[(٣)]، والتفضيل إنما هو لاستحضار الاثنين، وعدم الذهاب بأحدهما عن الآخر؛ لأن الذهاب بأحدهما يُوقع السالك في المحظور لا محالة.

السكر والصحو

والسكر: هو الغيبة بوارد قوي، فهو غياب عن الأشياء حوله وعن تمييزها، وقد يكون أشدّ من الغيبة، وقد تكون الغيبة أشد منه[(٤)].

والصحو: هو الرجوع إلى الإحساس بعد السكر[(٥)].

---

(١) انظر: كشف المحجوب، الهجويري: ٢٩٨-٢٩٩.

(٢) انظر: كشف المحجوب، الهجويري:٢٩٩.

(٣) انظر: الرسالة القشيرية، القشيري: ٧٠.

(٤) انظر: التعرف، الكلاباذي: ٨٤-٨٥، الرسالة القشيرية، القشيري: ٧١-٧٢.

(٥) انظر: الرسالة القشيرية، القشيري:٧١.

وقد كان للجنيد موقف من السكر، إذ أنه كان يفضل الصحو على السكر؛ لأنه ينطوي عن اضطراب، وعدم ضبط النفس، وفقدان العقل[1]، وهذه حالة غير المتمكن، وقد يضطر صاحبه إلى الشطح[2]، وقد عرف الجنيد بمذهبه المؤسس على الصحو؛ ولذا عُدت طريقته من أقرب الطرق الصوفية موافقةً للشرع[3].

وقد أثنى شيخ الإسلام على الجنيد في حاله هذه التي تصحب التمييز؛ فمصاحبة العقل والتمييز مانعة من الوقوع في السكر الذي وقع فيه غيره من الصوفية أمثال أبي يزيد والنوري والشبلي[4].

ويرى البعض أن الغيبة والحضور أعلى شأناً من السكر والصحو؛ لأن الغيبة والحضور تفيدان فناء الصفات البشرية، بينما لا تزال الصفات البشرية باقية في السكر والصحو[5].

الجمع والتفرقة

ويراد بهما معنيان:

الأول: أن الجمع هو شهود الإرادة الكونية، أي أفعال الله تعالى.

والفرق: هو شهود الإرادة الشرعية، أو شهود أفعال العباد من طاعات ومخالفات.

الثاني: أن الجمع هو شهود وحدة الوجود، أي أن كل ما في الوجود من المظاهر والكائنات إنما هي تعينات وتجليات للرب، فالكون كله واحد لا فرق بين خالق ومخلوق، ثم تنقشع هذه السحابة بالفرق فيرى اختلاف المخلوقات وتباينها عن الخالق[6].

وقد وافق الجنيد على المعنى الأول للجمع بشرط أن يتبعه الفرق؛ حتى لا يؤدي بالسالك إلى إسقاط التكاليف، "فقد استغرق في شهود الجمع بعض أصحاب الجنيد كالنوري، فغلطهم

---

(١) انظر: كشف المحجوب، الهجويري:٢٢١.

(٢) راجع: موقف الجنيد من الشطح ص٤٧٢.

(٣) راجع: ص٣٣٨.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى:١٠/٢٢١.

(٥) انظر: كشف المحجوب، الهجويري:٢٩٨.

(٦) انظر: تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي، محمد لوح:١/٤٧٠.

الجنيد، وأمرهم بجمع الجمع، وهو الفرق الثاني، وهو الرجوع إلى الصحو عند أوقات الفرائض للقيام بها"[1].

وهذا المعنى صحيح إن أُريد بالجمع توحيد الربوبية، وأُريد بالفرق توحيد الألوهية، فإن كلاهما مرتبط بالآخر لازم له، وعلى هذا المعنى يحمل قول القشيري: من لا تفرق له لا عبودية له، ومن لا جمع له لا معرفة له[2].

أما المعنى الثاني للجمع فلم يوافق عليه الجنيد، وأنكر على من صدر منه ذلك، ووصل الأمر به إلى هجره والتحذير منه[3]، ولعل الحلاج كان من أشهر هؤلاء.

وأرشد الجنيد من وقع في هذا الجمع إلى ضرورة التمييز بين القديم والحدث،

وقد شرح شيخ الإسلام ما يحدث للسالك في هذا الجمع فقال: إن العبد إذا شهد التفرقة والكثرة في المخلوقات يبقى قلبه متعلقاً بها متشتتاً، فإذا انتقل إلى الجمع اجتمع قلبه على توحيد الله تعالى، وقد لا يسع قلبه عندها النظر إلى المخلوق؛ ليفرق بين الخالق والمخلوق، وبعد هذا الجمع لابدّ من الفرق الثاني، فيفرق بين الخالق والمخلوق، ويميز بينهما، ويشهد تفرق المخلوقات وكثرتها، مع شهادته أن الله ربّ كل شيء ومليكه، وهذا هو الشهود الصحيح[4].

فالجمع جمعان جمع صحيح لكن صحته لا تتم إلا باستصحاب الفرق، وجمع باطل ينافي الفرق، فالأول جمع شهود الربوبية فهذا لا يتم إلا بشهود الألوهية، والثاني جمع شهود الوحدة بين الخالق والمخلوق وهذا ينافي اعتقاد المباينة بينهما.

والاستغراق في الجمع ناتج عن الغيبة، والغيبة إذا قويت سُميت سكراً، والسكر يوقع السالك في الشطح غالباً، فكل هذه الأمور يجر بعضها بعضاً.

وقد عرّف الجنيد الجمع والفرق، وظهر لي من تعريفه معنىً آخر لهما، فقال:

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية، ابن تيمية:٣٦٩/٥، مجموع الفتاوى،ابن تيمية: ٢٣٥/١٩،الرسالة القشيرية، القشيري:٦٦.

(٢) انظر: الرسالة القشيرية، القشيري:٦٥.

(٣) انظر: مدارج السالكين، ابن القيم:٢٤٩/١.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى: ٢٢٤/١٠.

«القرب بالوجد جمع، والغيبة بالبشرية تفرقة»[1].

أي أن العبد كلما كان مستأنساً بربه قريباً منه كان في حالة الجمع، وكلما استأنس بالبشر كان في حال التفرقة.

وفي هذا المعنى يقول أيضاً:

فتحققتك في سري فناجاك لساني   فاجتمعنا لمعان وافترقنا لمعاني

إن يكن غيبك التعظيم عن لحظ عياني   فلقدصيرك الوجد من الأحشاء داني[2]

أي أن الذي يقرب من ربه عن طريق الوجد يكون في جمع؛ لأنه منشغل بربه وصفاته تعظيماً وثناءً عليه، أما الذي يغيب بالبشرية فإنه بعيد عن ربه؛ لأن قلبه متشتت متفرق بالبشرية.

ولا يخفى أن الكلام في مثل هذه المصطلحات التي استخدمها الصوفية ليس للمرء فيه فائدة مرجوة في أمر دينه أو دنياه، بل على العكس من ذلك فقد يتضرر العبد منها كثيراً؛ إذ أن معظمها كان بوابة للوقوع في الانحرافات العقدية التي لا تخفى على المتأمل، إضافة إلى أنها مصطلحات «مبتدعة لا أصل لها في الدين، وترهات وخزعبلات دخل من بابها كل ملحد وزنديق»[3].

---

(١) طبقات الصوفية، السلمي: ١٣٠، اللمع، السراج: ٢٨٤، عوارف المعارف، السهروردي: ٢/ ٨٩٤، وانظر: مرقاة المفاتيح، الملا علي القاري: ١/ ١١٣، ١٥١.

(٢) اللمع، السراج: ٢٨٣.

(٣) انظر: الردود العلمية في دحض حجج وأباطيل الصوفية، محمد الجوير: ٧٠١.

الخاتمة

وتحتوي على أهم النتائج وبعض التوصيات:

وبعد هذه الدراسة التي أسأل الله تعالى أن أكون قد وُفقت فيها بعض الشيء.. فإني أذكر أهم النتائج التي خرجت بها:

١- إن العلم الشرعي الذي نال الجنيد نصيباً منه، وبعد منهجه عن منهج المتكلمين، كان وراء تميزه عن باقي الصوفية الذين أهملوا هذا الجانب، وكان هذا سبباً في ميله إلى الاعتدال في معظم القضايا التي انحرف فيها الصوفية، الأمر الذي جعل له مكانة في نفوس كثير من أهل السنة.

٢- إن الصوفية تعمدوا الانتساب إلى الجنيد في طريقتهم لسبب ظاهر، وهو سلامة منهج الجنيد بالنسبة لمنهج غيره من مشايخ الصوفية، فلم ينتسبوا إلى المحاسبي الذي تأثر به الجنيد كثيراً؛ لأنه خاض في علم الكلام، والانتساب إليه يقدح في ماضي الصوفية. ولم ينتسبوا إلى البسطامي، وهو الأقدم من الجنيد؛ لأنه صاحب شطحات ظاهرها الكفر، وقد انتقده كثيرٌ من خصوم الصوفية، والانتساب إليه قادح في التصوف أيضاً، ولم ينتسبوا إلى الشبلي، وهو تلميذٌ للجنيد؛ لأن الشبلي إضافة إلى ما اشتهر من شطحاته، صدرت منه تصرفات جعلته في عداد المجانين، حتى أدخل إلى المارستان مرات ومرات؛ فكيف ينسب الصوفية طريقهم إلى مجنون؟!

وانتسب الصوفية إلى الجنيد بالذات؛ لأن كثيراً من خصوم الصوفية من أهل السنة قبلوه واعترفوا بسلامة منهجه وموافقته للكتاب والسنة، فأراد الصوفية تزكية طريقهم وتبرئته، فلم يجدوا إلا الجنيد، الذي أجمع كل الصوفية على إمامته من ناحية، واتفق معظم أهل السنة على تزكيته وتبرئته من كثير مما يُنسب إلى الصوفية، كما أن أخذ الجنيد للفقه، يجعل في انتسابهم إليه مأمن من انتقاد الفقهاء، وأنهم ليسوا معادين لهم؛ فشيخ طريقتهم فقيه.

٣- إن بعض الصوفية استغل مكانة الجنيد هذه عند الصوفية، وعند أهل السنة، فنسب إليه من الكلام ما لم يقله تعمداً وكذباً؛ لترويج بعض الأفكار، ولا يُستغرب إن كُذب على رسول الله ﷺ أن يُكذب على من دونه.

٤- إن كثيراً من الأقوال التي تُنسب إلى الجنيد تفتقر إلى الإسناد، فكون الجنيد تكلم بها مشكوك فيه.

٥- إن القول بانخداع شيخ الإسلام وغيره بالجنيد وأمثاله الأمر الذي كان وراء ثنـــائهم عليهم – كما ذُكر في التمهيد لهذه الدراسة- هذا القول لا يُقبل؛ إذ لو أن الأمر يتعلق بشيخ الإسلام وقلة معه فالأمر ميسور مقبول، أما أن يسري هذا الخداع لمعظم أئمة الســـلف، ثم لا يكتشفه إلا بعض المتأخرين، وكثيراً منهم اعتمد على الكتابات الفلسفية التي أخضعت كـــلام الجنيد لتفسيرات ابن عربي، فهذا لا يُقبل.

٦- إن تبرئة الجنيد من الفكر المنحرف، لا يعني أنه سلم من الوقوع في الأخطاء العقديـــة والسلوكية، بل وقع فيها على نحو ما ذُكر في موضعه، ومن تلك الأخطاء:

١- أنه في الإيمان يميل إلى القول بالإرجاء.

٢- أنه في القدر يميل إلى القول بالجبر.

٣- أن التوحيد المعتبر عنده هو توحيد الربوبية، وأن الشرك يقوم بالإخلال بهذا التوحيد.

٤- أنه يذهب إلى أن محبة الله تعالى لخاصة أوليائه كانت أزلية، وليس لها سبب، إنما هو محض فضل.

٥- أنه يذهب إلى أن أساس الطريق الصوفي مبني على المجاهدة التي تهتم بالحرمان.

ومن الأمور التي تميز بها الجنيد:

٦- أنه رفض القول بالحلول والاتحاد.

٧- أنه رفض القول بسقوط الأعمال.

٨- أن مذهبه الصحيح في الفناء؛ هو أن تكون إرادة العبد موافقة لما يريده الله تعالى منه.

٩- أنه يذهب إلى أن السكر والغيبة نقص، وأنهما يدلان على عدم تمكن الســـالك، وأن الكمال في الصحو والحضور.

١٠- أنه رفض ما وصل إليه الصوفية من أمر السماع في عصره، وكان هذا سبباً لتركـــه مجالس السماع.

- وقد اكتفى بعض الباحثين للحكم على صلاح الجنيد بقول الجنيد" من لم يحفظ القـــرآن ويكتب الحديث فلا يُقتدى به"[1]، والصحيح أن هذا الكلام الصادر عنه لا يُعدّ كافياً في الحكم

---

(١) انظر: التصوف في ميزان البحث، عبد القادر السندي: ١/٥٦.

على صلاحه، فإحسان الظن به مبنيٌ أيضاً على سيرته التي سار عليها، ولا يشك أحد أن مـــا ختم عليه الجنيد من صلاة وتلاوة للقرآة، يُعتبر خاتمة حسنة وُفق لها، فحسن الظن بمن ختم له بذلك وارد، وكما قال الإمام ابن الجوزي:" قد يكون الرجل من الأولياء، وأهل الجنة، ولـــه غلطات فلا تمنع مترلته بيان زللـــه"[1]، فرحم الله الجنيد وغفر له.

أهم التوصيات:

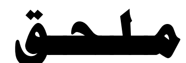
- أوصي نفسي أولاً ثم كل من تعرض للعباد الأوائل من الصوفية أمثال الجنيد الذين لم يظهر عليهم الغلو – بالكف عن التعرض لهؤلاء ورميهم بالكفر والزندقة، فإنهم قد أفضوا إلى ما قدموا، وأن لا يصل بأحدنا الحماس والغيرة على دين الله تعالى إلى تصديق كل ما يُقال عن هؤلاء العباد لمجرد أنهم انتسبوا إلى مذهب الصوفية.
- من باب الدعوة إلى دين الله تعالى؛ فإني أذكر الصوفية المعاصرين، وخاصة من ينظر إليه العامة على أنه شيخ، أذكرهم بتقوى الله تعالى، والعودة إلى إتباع شرعة النبي ﷺ كما جاء بها بيضاء نقية، ونبذ كل ما استحدثوه هم وأسلافهم من بدع وضلالات لا يُقرها عقلٌ ولا دين، وألا يحتجوا بفعل القدماء من مشايخهم، فإن الواجب الانقياد إلى ما جاءت به الشريعة لا إلى الأشخاص.
- كما أذكر الصوفية الذين ظهر منهم الشرك الصريح؛ فالتجؤوا إلى القبور مستغيثين داعين وهم يدّعون اقتداءً بالجنيد، فأقول لهؤلاء: إن كنتم صادقين في دعواكم، فما فعل الجنيد الشيء الذي تفعلون، بل إنه كان يعتني أشد الاعتناء بإفراد كل العبادات القلبية خاصة لله تعالى، وكان يعتقد بأن التصرف في الكون هو من خصائص الرب تعالى الذي لا يشاركه فيه أحد.
- فهذه دعوة للصوفية المعاصرين إلى انتهاج نهج شيخ طريقتهم في التمسك بالكتاب والسنة، وترك ما خالفهما. وترك ماهم عليه اليوم من شركيات لا تخفى على أحد، كالطواف حول القبور والتبرك بها، لم يكن الجنيد وغيره من أسلافهم عليها.
- أوصي بالمزيد من الدراسات التي تتعلق بشيوخ الصوفية الأوائل أمثال الجنيد، والذين تدعي الصوفية الاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم؛ لتكون هذه الدراسات

---

(١) تلبيس إبليس: ١٦١.

سلماً للردّ على هؤلاء الصوفية الذين ليس لهم سلفٌ صالحٌ فيما يقولون و يفعلون.

هذا وآخر ما أختم به الحمد لله ربّ العالمين.


ملحق

تراجم لبعض الأعلام:

– إبراهيم بن أدهم بن منصور بن يزيد البلخي، أبو إسحاق، الزاهد نزيل الشام، حدث عن أبيه ومحمد الجمحي وغيرهما، وحدث عنه رفيقه سفيان الثوري وشقيق البلخي وآخرون، كان من الأشراف، وكان أبوه كثير المال، تاب في شبابه بسبب هاتف سمعه، وترك ماله واختار الكسب الحلال، مات سنة ١٦١هـ. انظر: الرسالة القشيرية، القشيري: ٣٩١، سير أعلام النبلاء، الذهبي: ٣٨٧/٧............................ص١٩

– إبراهيم بن محمد بن أحمد النصراباذي الصوفي، أبو القاسم، نيسابوري الأصل والمولد والمنشأ، صحب الشبلي والروذباري والمرتعش، وكان شيخ خراسان في وقته، وكان كثير الرواية، قدم بغداد، وجاور بمكة في آخر عمره، ومات سنة : ٣٦٧هـ. انظر: طبقات الصوفية، السلمي : ٣٦٢، الرسالة القشيرية، القشيري : ٤٣٧، تاريخ بغداد،البغدادي: ١٦٩/٦، كشف المحجوب، الهجويري : ١٨٩.................ص٣٨

أبو بكر بن عياش بن سالم الأسدي الكوفي المقرئ، اختلفوا في اسمه على عشرة أقوال، وقيل أن اسمه وكنيته واحد،كان ثقة صدوقاً عارفاً بالحديث والعلم، روى عن أبيه وعن الأعمش، وروى عنه ابن المبارك، وعبد الله بن الإمام أحمد، مات سنة ١٩٣هـ وقيل قبل ذلك. انظر: معرفة القراء الكبار، الذهبي: ١٣٤/١، طبقات الحفاظ، السيوطي: ١١٩–١٢٠..ص٥٠

أحمد بن أبي دؤاد الإيادي المعتزلي، أبو عبد الله، ولي القضاء للمعتصم ثم الواثق، وحمل السلطان على امتحان الناس بخلق القرآن، ولد سنة: ١٦٠هـ، ومات بعد أن أصيب بالفالج سنة: ٢٤٠هـ. انظر: االبداية والنهاية، ابن كثير: ٣١٩/١٠...ص٨٤

أحمد بن الحسين بن علي بن عبد الله البيهقي، أبو بكر الحافظ الكبير الزاهد الورع، كان فقيهاً محدثاً أصولياً، وكان أوحد زمانه في الإتقان والحفظ والفقه والتصنيف، له التصانيف التي سارت بها الركبان، ومنها: شعب الإيمان ودلائل النبوة والبعث والنشور، ولد سنة ٣٨٤هـ. ومات بنيسابور سنة ٤٥٨هـ. انظر: تذكرة الحفاظ، الذهبي: ١١٣٢/٣، البداية والنهاية، ابن كثير: ٩٤/١٢................ص٥٦

أحمد بن عبد الله بن احمد بن إسحاق الأصبهاني، أبو نعيم الحافظ الكبير الصوفي، سمع الكثير وصنف الكثير، وتفرد بالسماع عن خلق، وأجاز له مشايخ الدنيا، قال البغدادي: كان يخلط المسموع بالمجاز. وقال ابن الجوزي: كان يميل إلى مذهب الأشعري في الاعتقاد. من تصانيفه حلية الأولياء، دلائل النبوة، تاريخ أصبهان، ولد سنة ٣٣٦هـ. ومات سنة ٤٣٠هـ. انظر: تذكرة الحفاظ، الذهبي: ١١٣٢/٣، البداية والنهاية، ابن كثير: ٤٥/١٢..ص٩٠،٧٥، وغيرها

أحمد بن علي بن ثابت البغدادي أبو بكر المعروف بالخطيب، أحد الحفاظ المؤرخين المقدمين، لما مرض مرضه الأخير وقف كتبه وجميع ماله في وجوه البر وعلى أهل العلم والحديث، من مؤلفاته : تاريخ بغداد، الكفاية في علم الرواية، (ت : ٤٦٣هـ). انظر الأعلام، الزركلي : (١٧٢/١).....ص٣٨،٤٣، وغيرها

أحمد بن عمرو بن أبي عاصم الضحاك الشيباني، روى عن جده لأمه أبي سلمة التبوكي وابن أبي الوليد الطيالسي وجمع كثير من البلدان، وروى عنه أحمد بن المفيد السمسار وآخرون، له تصانيف كثيرة في الأبواب، توفي سنة: ٢٨٧هـ. انظر: لسان الميزان، ابن حجر: ١٨/٧......................ص٣٥

أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر الإربلي الشافعي، أبو العباس الشهير بابن خلكان، يتصل نسبه بالبرامكة، ولد سنة٦٠٨هـ في إربل بالقرب من الموصل، تفقه بالموصل والشام، وانتقل إلى مصر فأقام فيها مدة، وتولى نيابة قضائها، وسافر إلى دمشق، فولاه الملك الظاهر قضاء الشام، ثم عُزل بعد، ولي التدريس في كثير من مدارس دمشق، ألف كتاب وفيات الأعيان في التاريخ، مات سنة٦٨١هـ ودفن في سفح قاسيون. انظر: العبر، الذهبي:٣٣٤/٥، الأعلام، الزركلي:٢٢٠/١............................ص١٢٦

أحمد بن محمد بن المهدي بن الحسين الحسني، أبو العباس المعروف بابن عجيبة، من شيوخ الصوفية، وينتسب إلى الطريقة الشاذلية، تأثر بشيخه أبي المعالي الدرقاوي، وتتلمذ على محمد البوزيدي الذي كان أمياً، له عدة مؤلفاته منها: إيقاظ الهمم، الفتوحات الإلهية، ولد سنة ١١٦١هـ، ومات بداء الطاعون سنة ١٢٢٤هـ. انظر: الإعلام، الزركلي: ٢٤٥/١، مقدمة كتاب إيقاظ الهمم: ٥...ص١٣٤ وغيرها

أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الرحمن الجذامي الإسكندري الصوفي، ابن عطاء، ولد ونشأ في الإسكندرية، كان منكراً للصوفية، ثم تعرف على أبي العباس المرسي ليصبح واحداً من شيوخ الطريقة الشاذلية الصوفية، تتلمذ عليه السبكي صاحب الطبقات وغيره، له عدة مؤلفات منها: التنوير في إسقاط التدبير، تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس، ولد سنة ٦٥٨هـ، ومات بالقاهرة سنة ٧٠٩هـ. انظر: الأعلام، الزركلي:٢٢١/١، مقدمة كتاب إيقاظ الهمم، ابن عجيبة: ٧...............ص١٦٧

أحمد بن محمد بن عبد الله، أبو الحسن البزي المكي، قارئ مكة ومؤذن المسجد الحرام، ومولى بني مخزوم، قرأ على عكرمة بن سليمان وغيره، وقرأ عليه أبو ربيعة الربعي، وإسحاق الخزاعي وطائفة، وروى عنه البخاري في تاريخه، ولد سنة:١٧٠هـ. وتوفي سنة: ٢٥٠هـ. انظر: المرجع المرجع نفسه:١١٩/١..ص٣٥

أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري، أبو العباس، فقيه مصري، ولد سنة٩٠٩هـ في محلة أبي الهيتم (من إقليم الغربية بمصر) وإليها نسبته، تلقى العلم في الأزهر، له تصانيف كثيرة، له تصانيف كثيرة، منها مبلغ الإرب في فضائل العرب، الصواعق المحرقة على أهل البدع والضلال والزندقة، مات بمكة سنة ٩٧٤هـ. انظر: الأعلام، الزركلي:٢٣٤/١، معجم المؤلفين، كحالة: ١٥٢/٢......ص٣٣٠

أحمد بن محمد بن هارون البغدادي الحنبلي، أبو بكر، الفقيه المحدث، صاحب الكتاب الجامع لعلوم الإمام أحمد، سمع من الحسن بن عرفة وسعدان بن نصر وغيرهما، وتلمذ له خلق كثير، صنف كتاب السنة وكتاب العلل وغيرها، توفي سنة: ٣١١هـ. انظر: تذكرة الحفاظ، الذهبي: ٣/ ٧٨٦، البداية والنهاية، ابن كثير : ١٤٨/١١........ص٣٥

أحمد بن يحيى بن جابر، أبو الحسن البلاذري، صاحب التاريخ المنسوب إليه، سمع هشام بن عمار، وأبو عبيد القاسم بن سلام وجماعة، وعنه يحيى بن النديم وأحمد بن عمار وغيرهم، كان أديباً، حصل له وسواس في آخر عمره، توفي سنة: ٢٧٩هـ. انظر: البداية والنهاية، ابن كثير: ٦٥/١١...........ص٣٥

إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي، المعروف بابن راهويه، أبو يعقوب، نزيل نيسابور، سيد الحفاظ، لقي الكبار، وكتب عن خلق من أتباع التابعين، حدث عنه بعض أقرانه كأحمد بن حنبل ويحيى بن معين، وحدث عنه البخاري ومسلم وغيرهما، ولد سنة ١٦١هـ، توفي سنة : ٢٣٧هـ. انظر : تهذيب التهذيب، ابن حجر : ١٩٠/١، سير أعلام النبلاء، الذهبي: ٣٥٨/١١......ص٣٥

بكر بن شاذان بن بكر المقرئ الواعظ، أبو القاسم، سمع جعفر الخلدي وعبد الباقي، وقرأ القرآن على جماعة، وعنه الأزهري والخلال، وكان عابداً زاهداً، توفي سنة: ٤٠٥هـ. انظر: صفة الصفوة، ابن الجوزي: ٤٨٤/٢، البداية والنهاية، ابن كثير: ٣٥٣/١١.........ص٦٠

حفص بن عمر بن عبد العزيز بن صهبان، أبو عمرو الدوري، وينسب إلى دور محلة بالجانب الشرقي من بغداد، قرأ على الكسائي وغيره، وقرأ عليه أحمد بن يزيد الحلواني وابن عبدوس وطائفة، وروى عن أحمد بن حنبل، وحدث عنه ابن ماجه وأبو زرعة، توفي سنة:٢٤٦هـ. انظر: غاية النهاية في طبقات القراء، محمد الجزري: ٢٥٥/١...............ص٣٥

خلف بن هشام بن ثعلب البزار، قرأ على سليم عن حمزة، وسمع مالكاً وأبا عوانة، وطائفة، وقرأ عليه أحمد الحلواني، وغيره، وروى عنه مسلم وأبو داود وأحمد بن حنبل وغيرهم، وكان عالماً بالقراءات، ولد سنة: ١٥٠هـ. وتوفي سنة: ٢٢٩هـ. انظر: المرجع السابق: ٢٧٣/١...........ص٣٥

خليفة بن خياط العصفري البصري، أبو عمرو، الإمام الحافظ العلامة الإخباري، صاحب التاريخ وكتاب الطبقات وغير ذلك، سمع أباه وسفيان بن عيينة وخلقاً كثيراً، كان عالماً بالسير والأيام نسابة، توفي سنة: ٢٤٠هـ. انظر : الثقات، ابن حبان : ٢٦٩/٦، سير أعلام النبلاء، الذهبي: ٤٧٢/١١.......ص٣٥

داود بن علي الأصبهاني البغدادي، الفقيه الظاهري، إمام أهل الظاهر، روى عن أبي ثور وإبراهيم بن خالد، وإسحاق بن راهويه وغيرهم، روى عنه ابنه الفقيه أبو بكر، وزكريا الساجي وغيرهما، ولد سنة: ٢٠٠هـ، وتوفي سنة: ٢٧٠هـ. انظر: البداية والنهاية، ابن كثير: ٤٧/١١............ص٣٥

سعد بن علي بن محمد أبو القاسم الزنجاني، أحد الزهاد، انقطع آخر عمره بمكة وأصبح شيخ الحرم، توفي سنة٥٢٩هـ.انظر:الإكمال، ابن ماكولا: ٢٢٩/٤، النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي: ١٠٨/٥..ص١٢٥

سفيان بن عيينة بن أبي عمران الهلالي، أبو محمد، من أهل الكوفة، وانتقل إلى مكة، سمع من الزهري وعمرو بن دينار وآخرين، وروى عنه الثوري والأعمش وجماعة كثيرة، ولد سنة: ١٠٧هـ، وتوفي سنة:١٩٨هـ. انظر: تذكرة الحفاظ، الذهبي: ٢٦٢/١، تاريخ بغداد، البغدادي: ١٧٤/٩....ص٥٣

سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الشامي الطبراني، أبو القاسم الحافظ الكبير، صاحب المعاجم الثلاثة، سمع من ألف شيخ، حدث عنه أبو نعيم الحافظ، من مصنفاته كتاب السنة ومسند الشاميين، ولد بعكا

سنة: ٢٦٠هـ، وتوفي بأصبهان سنة: ٣٦٠هـ. تذكرة الحفاظ، الذهبي :٩١٢/٣،طبقات الحنابلة، أبو يعلى: ٢/ ٥١..................................ص٦١

صالح بن فوزان بن عبد الله آل فوزان، من قبيلة الدواسر، من بلدة الشماسية من أعمال القصيم، ولد سنة ١٣٥٤هـ، كانت بداية تعلمه على يد الشيخ حمود التلال، عين مدرساً للمرحلة الابتدائية ثم التحق بالمعهد العلمي ببريدة ثم بكلية الشريعة بالرياض، ونال درجة الماجستير والدكتوراة في الفقه، وهو يدرِّس الآن في الكليات الشرعية، له عدة مؤلفات منها: أحكام الأطعمة في الشريعة الإسلامية، شرح العقيدة الواسطية. انظر ترجمته في كتابه مسائل الإيمان، اعتنى به عبد الرحمن الهرفي:٧..........ص١٩

صلاح الدين خليل بن إيبك الصفدي، أديب ومؤرخ، كثير التصانيف الممتعة، ولع بالأدب وتراجم الأعيان،له زهاء مئتي مصنف منها: الوافي في الوفيات،التذكرة، أعيان العصر،(ت: ٧٦٤هـ). انظر : الأعلام، الزركلي : ٣١٥/٢......................ص٤١، ١٢٥

عبد الأعلى بن مسهر الغساني الدمشقي الحافظ، أبو مسهر، من حفاظ الحديث، ويقال له ابن أبي وارفة، كان شيخ الشام وعالمها بالحديث والمغازي، وأيام الناس وأنساب الشاميين، امتحنه المأمون العباسي وهو في الرقة، وأكرهه على أن يقول القرآن مخلوق، فحمل إلى السجن ببغداد، فأقام نحواً من مئة يوم ومات، توفي سنة : ٢١٨هـ. تاريخ بغداد : ٧٢/١١، تذكرة الحفاظ : ٣٨١/١............ص٦٥

عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن سبعين العتكي الغافقي المرسي، أبو محمد، من شيوخ الصوفية، ولد سنة ٦٢٤هـ أو قبلها، نزل بجاية ثم مكة، له مقالة في تصوف الاتحادية، واشتهر عنه مقالة ردته، وهي قوله: لقد كذب ابن أبي كبشة على نفسه إذ قال لا نبي بعدي. وقيل إنه هرب بعدها، مات سنة ٦٦٩هـ. انظر: لسان الميزان، ابن حجر: ٣٩٢/٣، الطبقات الكبرى، الشعراني: ٣٤٣/١.......ص١٠٥

عبد الحليم محمود، شيخ الأزهر، ومن مشايخ الصوفية، ولد في قرية السلام بمص سنة ١٣٢٨هـ. وحصل على شهادة الدكتوراة من فرنسا، تولى التدريس بالأزهر وتدرج في المناصب العلمية، حتى صار شيخاً للأزهر، له مؤلفات كثيرة في التصوف ورجاله، منها: التصوف الإسلامي، الشبلي، مات سنة ١٣٩٨هـ. انظر: إتمام الأعلام: ٢٧٠-٢٧١..........ص١٦، ٦٥، وغيرها

عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي، مؤرخ فقيه عالم بالأدب، ولد في صالحية دمشق سنة:١٠٣٢هـ، وأقام بالقاهرة مدة طويلة، ومات بمكة حاجاً سنة:١٠٨٩هـ، من مؤلفاته: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، شرح متن المنتهى. انظر: الأعلام، الزركلي:٢٩٠/٣، معجم المؤلفين، كحالة:١٠٧/٥............................ص٤٥

عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد ابن سابق الدين الخضيري السيوطي، جلال الدين، إمام حافظ مؤرخ أديب، ولد سنة٨٤٩هـ، ونشأ في القاهرة يتيماً، ولما بلغ أربعين سنة اعتزل الناس، وخلا وألف أكثر الكتب، له نحو ٦٠٠ مصنف، منها الكتاب الكبير، والرسالة الصغيرة، ومنها: الإتقان في علوم القرآن، تاريخ الخلفاء، مات سنة ٩١١هـ. انظر: الأعلام، الزركلي:٣٠١/٣........ص٢٠٦، ٣٣٢

عبد الرحمن بن احمد بن محمد الشيرازي، أبو البركات المشهور بالجامي، ولد بجام من بلاد ما وراء النهر سنة ٨١٧هـ، ونشأ بهراة، أخذ من العلوم العقلية والنقلية، له عدة مؤلفات منها: تفسير القرآن، شرح النقاية مختصر الوقاية في الفقه الحنفي، مات سنة ٨٩٨هـ. انظر: الأعلام، الزركلي:٢٩٦/٣، معجم المؤلفين، كحالة:١٢٢/٥....................ص٥٨، ٣١٠

عبد الرحمن بن عطية الداراني، من قرية داران إحدى قرى دمشق، من قدماء مشايخ الصوفية، ولد في حدود ١٤٠هـ، روى عن سفيان الثوري وعلقمة بن سويد وغيرهما، وروى عنه تلميذه ابن أبي الحواري وغيره، وكان أستاذ أحمد بن أبي الحواري، مات سنة ٢١٥هـ. انظر: الرسالة القشيرية، القشيري:٤١١، سير أعلام النبلاء، الذهبي: ١٨٢/١٠..............ص١٢٨، ٤٠٨

عبد السلام بن سعيد بن جندب التنوخي، أبو سعيد، سحنون المالكي، صاحب المدونة، أصله من حمص، فدخل به أبوه بلاد المغرب، فأقام بها، انتهت إليه رياسة مذهب مالك هناك، وكان قد تفقه على ابن القاسم، توفي سنة٢٤٠هـ.انظر: الثقات، ابن حبان :٢٩٩/٨ البداية والنهاية، ابن كثير:٣٢٣/١٠...ص٣٥

عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، أبو هاشم، كان هو وأبوه من كبار المعتزلة، له مقالات في المذهب، قرأ على أبيه وغيره، وكان بصيراً بالنحو واللغة، مات سنة ٣٢١هـ. انظر: لسان الميزان، ابن حجر: ١٦/٤، وفيات الأعيان، ابن خلكان:١٨٣/٣.........ص٨٤

عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري النيسابوري الصوفي، أبو القاسم، صاحب الرسالة القشيرية ولطائف الإشارات، كان مريداً لأبي علي الدقاق، وأستاذ أبي علي الفارمذي، لزم المجاهدات، وصار شيخ خراسان في التصوف، ولد سنة ٣٧٦هـ، ومات سنة ٤٦٥هـ. انظر: تاريخ بغداد، البغدادي:٨٣/١١، سير أعلام النبلاء، الذهبي:٢٢٧/١٨، نفحات الأنس، الجامي:٤٤٦/١..............ص٨٥، ٨٦، وغيرها

عبد الله بن أسعد بن علي اليافعي، مؤرخ، باحث، متصوف، من شافعية اليمن، ولد سنة ٦٩٨هـ في عدن ونشأ بها، من مؤلفاته: مرآة الجنان، نشر المحاسن الغالية، مات بمكة سنة ٧٦٨هـ. انظر: الأعلام، الزركلي: ٧٢/٤.................ص٤٣، ٢٨٧

عبد الله بن المبارك أبو عبد الرحمن، مولى بني حنظلة من أهل مرو، كان فقيهاً عالماً أديباً ورعاً زاهداً، سمع معمراً ويونس بن يزيد وآخرين، وحدث عنه خلق لا يحصون من أهل الأقاليم منهم يحيى بن معين والحسن بن عرفة، صنف كتباً كثيرة في أبواب العلم منها كتاب الزهد وكتاب البر والصلة، انظر: تذكرة الحفاظ، الذهبي: ٢٧٤/١، الثقات، ابن حبان: ٧/٧...............ص١٢٥

عبد الله بن المعتز بالله محمد بن المتوكل على الله الهاشمي العباسي، كان شاعراً فصيحاً، سمع المبرد وثعلباً، وفي سنة ٢٩٦هـ اجتمع الأمراء والقضاة على خلع المقتدر وتولية ابن المعتز، ولقب بالمرتضي فما مكث في الخلافة إلا يوماً واحداً، ثم اعتقل وقتل في نفس السنة، له مؤلفات منها : ديوان الشعراء، وأشعار الملوك. انظر: البداية والنهاية، ابن كثير:١٠٨/١١................ص٣٥

عبد الله بن علي بن محمد السراج الطوسي، أبو نصر، شيخ الصوفيه من كبار مشايخ طوس وزهادهم، وصاحب كتاب اللمع في التصوف، روى عن جعفر الخلدي وأبي بكر محمد ابن داود الدقي، روى عنه أبو سعيد محمد بن علي النقاش وغيره، مات بنيسابور في شهر رجب سنة٣٧٨هـ. انظر: شذرات الذهب، ابن العماد:٩١/٣، النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي:١٥٣/٤.....................ص٦٥، ٧٠، وغيرها

عبد الله بن محمد بن إبراهيم، ابن أبي شيبة العبسي مولاهم الكوفي، الحافظ، صاحب المسند والمصنف، روى عن شريك بن عبد الله وغيره، روى عنه البخاري وغيره، توفي سنة:٢٣٥هـ. انظر:تذكرة الحفاظ،الذهبي:٤٣٢/٢، تهذيب الكمال،المزي:٩٨/٣٣....................ص٣٥

عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان القرشي الأموي مولاهم، أبو بكر بن أبي الدنيا البغدادي، الحافظ صاحب التصانيف، سمع سعيد بن سليمان وعلي بن الجعد وخلائق، حدث عنه الحارث بن أبي أسامة وأحمد بن خزيمة وآخرون، أدب غير واحد من أولاد الخلفاء، من مصنفاته ذم الدنيا، كتاب الإخلاص، ولد سنة :٢٠٨هـ، وتوفي سنة:٢٨١هـ. انظر: تذكرة الحفاظ، الذهبي :٦٧٧/٢، تهذيب التهذيب، ابن حجر:١١/٦.......................ص٣٥

عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، قاضيها النحوي اللغوي، صاحب المصنفات البديعة، سمع ببغداد الحديث على إسحاق بن راهويه وطبقته، وأخذ اللغة عن أبي حاتم السجستاني، وصنف وجمع وألف المؤلفات الكثيرة منها : كتاب مشكل القرآن، أدب الكاتب، وغيرها، روى عنه ولده أحمد جميع مصنفاته، ولد سنة:٢١٣هـ، وتوفي سنة:٢٧٠هـ. انظر: البداية والنهاية،ابن كثير:٤٨/١١........٣٥

عبد الوهاب بن أحمد بن علي الحنفي الشعراني، أبو محمد، من علماء المتصوفة، ولد بقلقشندة بمصر سنة ٨٩٨هـ، ونشأ بساقية أبي شعرة وإليها نسبته، أخذ التصوف عن أبي علي الخواص، ولد عدة مؤلفات، منها: لواقح الأنوار وهو كتاب الطبقات، الكبريت الأحمر، مات سنة ٩٧٣هـ. انظر: الأعلام، الزركلي: ١٨٠/٤، جامع كرامات الأولياء، النبهاني:٢٩١/٢...............ص١٣٣، ١٥٧، وغيرها

عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام الأنصاري الخزرجي السبكي، أبو نصر، ولد بالقاهرة سنة ٧٢٧هـ، سمع بمصر من جماعة ثم قدم دمشق وسمع بها، واشتغل على والده وعلى غيره وقرأ على الحافظ المزي ولازم الذهبي، وتولى القضاء، وجرت له محن عديدة، وحصّل فنونا من العلم من الفقه والأصول والحديث والأدب، من مؤلفاته: طبقات الشافعية الكبرى، شرح مختصر ابن الحاجب، مات بداء الطاعون سنة٧٧١هـ. انظر: طبقات الشافعية، ابن قاضي شهبة:١٠٤/٣.....ص١٢٦، ٢٩٣، وغيرها

عبيد الله بن عبد الكريم بن يزيد القرشي مولاهم الرازي، أبو زرعة، كان من أفراد الدهر حفظاً وذكاءً، سمع من كثير من المشايخ في الحرمين والعراق والشام وغيرها، وعنه مسلم والترمذي وأبو داود وغيرهم، كان فقيهاً ورعاً، ولد سنة: ٢٠٠هـ، وتوفي سنة: ٢٦٤هـ. انظر : تذكرة الحفاظ، الذهبي: ٢٥٧/٢، البداية والنهاية، ابن كثير: ٣٧/١١...................ص١٦٩

علي بن الحسن بن هبة الله الدمشقي الشافعي، أبو القاسم ابن عساكر، أحد حفاظ الحديث، أكثر من الترحال وبالغ في الطلب، وجمع مالم يجمع غيره، قال الإمام ابن كثير: ندر على من تقدمه من المؤرخين، وأتعب من يأتي بعده من المتأخرين، له من المصنفات: تاريخ دمشق، تبين كذب المفتري على أبي الحسن الأشعري، ولد سنة٤٩٩هـ. ومات سنة ٥٧١هـ. انظر: البداية والنهاية، ابن كثير: ٢٩٤/١٢، طبقات الحفاظ، السيوطي:٤٧٥/١...................ص٥٦

علي بن العباس بن جريج، أبو الحسن المعروف بابن الرومي، مولى عبد الله بن جعفر، الشاعر صاحب الديوان في الشعر، ولد سنة:٢٢١هـ، وتوفي مسموماً سنة:٢٨٤هـ، وقيل بعدها. انظر: البداية والنهاية، ابن كثير: ٧٤/١١.......................ص٣٥

علي بن عمر بن أحمد بن مهدي، أبو الحسن البغدادي الدارقطني الحافظ الكبير، صاحب المصنفات، سمع من خلائق ببغداد والبصرة والكوفة وواسط، وحدث عنه الحاكم وأبو نعيم الأصفهاني وآخرون، قال الحاكم: صار الدارقطني أوحد عصره في الحفظ والفهم والورع، ولد سنة:٣٠٦هـ، وتوفي ببغداد سنة:٣٨٥هـ عن ٧٩سنة. انظر: تذكرة الحفاظ،الذهبي:٩٩١/٣، طبقات الشافعية، ابن قاضي شهبة: ١٦١/١.....................ص٦٠، ٦١

علي بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري، أبو الحسن المؤرخ الحافظ المعروف بابن الأثير، ولد في جزيرة العرب سنة ٥٥٥هـ، وسمع في بلاد متعددة، وكان إماماً نسابة مؤرخاً أديباً، من مؤلفاته: أسد الغابة في معرفة الصحابة، الكامل في التاريخ، مات سنة ٦٣٠هـ. انظر: طبقات الشافعية، ابن قاضي شهبة:٨١/٢، العبر، الذهبي: ١٢٠/٥.................ص١٢٨

عمر بن عثمان بن قنبر، مولى بني الحارث بن كعب، ولقب سيبويه، الإمام العلامة شيخ النحاة، والناس كلهم عيال على كتابه في النحو، أخذ العلم عن الخليل بن أحمد ولازمه، وأخذ عن غيره، مات بشيراز سنة: ١٨٠هـ. انظر: البداية والنهاية، ابن كثير:٦٩/١١........ص٣٥

عمر بن محمد بن عبد الله بن محمد القرشي البكري البغدادي السهروردي، أبو حفص، شيخ الصوفية ببغداد، تردد بين الخلفاء والملوك مراسلاً حتى حصلت له أموالاً كثيرة فرقها بين الفقراء، أُقعد في آخر عمره، له مؤلفات منها: عوارف المعارف، ولد في سهرورد سنة ٥٣٩هـ، ومات ببغداد سنة ٦٣٢هـ. انظر: البداية والنهاية، ابن كثير: ١٣٨/١٣، الأعلام، الزركلي: ٦٢/٥................ص٢٧٨، وغيرها

عمر رضا كحالة، مؤرخ، ولد في دمشق سنة ١٣٢٣هـ. ونشأ في أسرة امتهنت التجارة والصناعة، أخذ علوم الدين والعربية من بعض شيوخ دمشق، وعمل في التجارة فترة من حياته، ورحل إلى كثير من بلاد العالم، ثم اتجه إلى البحث العلمي، ونال عدة مناصب في هذا المجال، من مؤلفاته: معجم المؤلفين في ١٥ جزء، أعلام النساء في العالم العربي. انظر الترجمة التي كتبها بنفسه في مقدمة كتابه: المستدرك على معجم المؤلفين:٧...................ص٩٧، ٩٨، وغيرها

عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، أبو عثمان، صاحب التصانيف، كان من أهل البصرة، وقدم بغداد، وهو تلميذ أبي إسحاق النظام، وكان أحد شيوخ المعتزلة المتكلمين، وينسب إلى البدع والضلالات، وكان أديباً، له مؤلفات منها : الحيوان، البيان والتبيين، أصابه الفالج في آخر عمره، مات سنة : ٢٥٥هـ. انظر:تاريخ بغداد،البغدادي:٢١٣/١٢، معجم الأدباء، ياقوت الحموي:٤٧٣/٤........ص٣٢، ٨٤

القاسم بن سلام الهروي الأزدي الخزاعي بالولاء الخراساني البغدادي، أبو عبيد من أهل هراة ولد وتعلم بها، من كبار العلماء بالحديث والأدب والفقه، وكان إماماً في القراءات، رحل إلى بغداد فولي القضاء بطرسوس ثماني عشرة سنة، قال عنه الإمام أحمد بن حنبل : أبو عبيد أستاذ، وهو يزداد كل يوم خيراً، له مصنفات منها : الغريب المصنف، أدب القاضي، فضائل القرآن، المقصود والممدود، توفي سنة ٢٢٤هـ بمكة حاجاً، انظر : تذكرة الحفاظ : ٤١٧/٢٠، صفة الصفوة : ١٣٠/٤، تاريخ بغداد : ٤٠٣/١٢. وتفقه الجنيد على مذهبه لم يكن مباشرة قطعاً؛ إذ أنه توفي والجنيد لم يبلغ سن التمييز......ص٦٤

محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي، المفسر العالم، من علماء شنقيط، ولد بها سنة١٣٢٥هـ وتعلم، ثم تنقل بين المدينة والرياض مدرساً، له عدة مؤلفات منها: أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن، مات بمكة سنة١٣٩٣هـ. انظر: الأعلام، الزركلي:٤٥/٦......ص١٨

محمد بن إبراهيم بن يعقوب البخاري الكلاباذي، أبو بكر، كان إماماً أصولياً، ولد في محلة كلاباذ ببخارى، تفقه على محمد بن الفضل البخاري، ثم درس التصوف ولازم أهله، له كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف، وغيره، مات سنة ٣٨١هـ. انظر: طبقات المفسرين، الداودي: ٨٥، ترجمته في مقدمة كتاب التعرف:٩.......................ص٨٩، وغيرها

محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي الأندلسي القرطبي، أبو عبد الله، صاحب التفسير المشهور، قال عنه الذهبي: إمام متفنن متبحر في العلم، له تصانيف مفيدة. من مصنفاته: الجامع لأحكام القرآن، التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، مات سنة ٦٧١هـ. انظر: طبقات المفسرين، الداودي: ٢٤٦، الوافي في الوفيات، الصفدي:٨٧/٢. ....ص٧٤

محمد بن أحمد بن الحسين الإمام الكبير فخر الإسلام، أبو بكر الشاشي، كان إماماً جليلاً حافظاً من العاملين، يضرب المثل باسمه، تفقه وسمع الحديث، دخل بغداد، توفي سنة٥٠٧هـ. انظر: طبقات الشافعية الكبرى، السبكي: ٧٠/٦................ص١٢٥

محمد بن أحمد بن عثمان بن قيماز الذهبي، المؤرخ، ولد بدمشق سنة:٦٧٣هـ، رحل إلى القاهرة وطاف كثيرا من البلدان، وبرع في علوم شتى، له مؤلفات كثيرة تقارب المائة، منها: سير أعلام النبلاء، تذكرة الحفاظ،كفّ بصره، ومات سنة ٧٤٨هـ. انظر: الأعلام، الزركلي:٣٢٦/٥، شذرات الذهب، ابن العماد:/١٥٣................ص٤٣، وغيرها

محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة السلمي مولى بن مزاحم، أبو بكر، الإمام الملقب بإمام الأئمة، صاحب الصحيح، طاف البلاد ورحل إلى الآفاق في الحديث وطلب العلم، فكتب الكثير وصنف، وهو من

المجتهدين، ولد سنة: ٢٢٣هــ، توفي سنة : ٣١١هــ. انظر: البداية والنهاية، ابن كثير: ١٤٩/١١، طبقات الحفاظ، السيوطي:٣١٣..................ص٣٥

محمد بن إسحاق بن محمد بن إسحاق النديم الوراق، مصنف كتاب الفهرست، غير ثقة، اهم بالتشيع والاعتزال، مات سنة ٤٣٨هــ. انظر: لسان الميزان، ابن حجر: ٧٢/٥، تاريخ الإسلام، الذهبي:٣٩٨/٣٧.......................ص٨٤، وغيرها

محمد بن الحسين بن موسى، أبو عبد الرحمن السلمي الصوفي النيسابوري، سبط الشيخ أبي عمرو إسماعيل بن نجيد، كان شيخ الصوفية وعالمهم بخراسان، صنف لهم سنناً وتفسيراً وتاريخاً، تكلموا فيه، سمع من جده وأبي العباس الأصم، روى عنه الحاكم والبيهقي، وزادت تصانيفه على المائة، من مصنفاته: حقائق التفسير، طبقات الصوفية، ولد سنة : ٣٣٠هــ، ومات سنة:٤١٢هــ. انظر: لسان الميزان، ابن حجر: ١٤٠/٥، تاريخ بغداد، البغدادي: ٢٤٨/٢، طبقات المفسرين، الداودي : ٩٧/١....ص٩٣، وغيرها

محمد بن القاضي عبد الله بن أحمد بن ربيعة بن زبر الربعي، أبو سليمان، محدث دمشق وابن قاضيها، قال الكتاني :حدثنا عنه عدة،، وكان ثقة مأموناً نبيلاً، توفي سنة ٣٧٩هــ، انظر :تذكرة الحفاظ، الذهبي : (٩٩٦/٣)، سير أعلام النبلاء، الذهبي :(٤٤٠/١٦).....ص٣٨

محمد بن الهذيل بن عبيد الله بن مكحول، أبو الهذيل العلاف المعتزلي، مولى عبد قيس، من أهل البصرة، ورد بغداد، له مقالات خالف بها الإجماع، وزعم أن حركات أهل الجنة تنقطع، ولد سنة ١٣٥هــ، وتوفي سنة:٢٣٥هــ.انظر:تاريخ بغداد، البغدادي: ٣٦٦/٣،وفيات الأعيان، ابن خلكان: ٢٦٥/٤...ص٣٢

محمد بن جرير بن يزيد الطبري، أبو جعفر، الإمام، استوطن بغداد، كان من أكابر أئمة العلماء، وكان قد جمع من العلوم مالم يشاركه فيه أحد من أهل عصره، رحل إلى الآفاق، وروى عن الجم الغفير، من مصنفاته كتاب التفسير، تاريخ الأمم والملوك، تهذيب الآثار، ولد سنة:٢٢٤هــ، وتوفي سنة : ٣١٠هــ. انظر: البداية والنهاية، ابن كثير : ١٤٥/١١......ص٣٥

محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي، أبو حاتم الحافظ العلامة صاحب التصانيف، سمع من أكثر من ألفي شيخ منهم النسائي، وأخذ علم الحديث عن ابن خزيمة، كان فقيهاً في الدين، وولي القضاء بسمرقند، صنف المسند الصحيح والجرح والتعديل وغيرها، توفي سنة :٣٥٤هــ. انظر: تذكرة الحفاظ، الذهبي:٩٢٠/٣، لسان الميزان، ابن حجر :١١٢/٥.....ص٥٣، ٦٣

محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر السخاوي الشافعي، أبو عبد الله، مؤرخ حجة، وعالم بالحديث والتفسير والأدب، أصله من سخا (من قرى مصر) ولد في القاهرة سنة٨٣١هــ، له عدة مؤلفات منها: الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع، المقاصد الحسنة، ومات بالمدينة سنة٩٠٢هــ. انظر: الأعلام، الزركلي:١٩٤/٦، معجم المؤلفين، كحالة:١٥٠/١٠.........ص٣٣٧

محمد بن عبدالوهاب الجبائي، أبو علي، شيخ طائفة الاعتزال في زمانه، كان إماماً في علم الكلام، أخذ عن يعقوب الشحام، وعليه اشتغل أبو الحسن الأشعري ثم رجع عنه، وله معه مناظرات، وله في مذهب

الاعتزال مقالات مشهورة، ولد سنة ٢٣٥هـ، ومات سنة ٣٠٣هـ. انظر: البداية والنهاية، ابن كثير: ١٢٥/١١، وفيات الأعيان، ابن خلكان: ٢٦٧/٤......ص٨٤

محمد بن علي بن عبد الواحد، أبو المعالي كمال الدين الزملكاني، شيخ الشافعية بالشام وغيرها، كان يضرب بذكائه المثل، انتهت إليه رياسة المذهب تدريساً وإفتاءً ومناظرة، صنف في الرد على ابن تيمية في الطلاق، وأخرى في الرد عليه في الزيارة، مات ببلبيس، وهوفي طريقه إلى الديار المصرية لولاية طلب لها، سنة: ٧٢٧هـ. انظر: البداية والنهاية، ابن كثير: ١٣١/١١، الدرر الكامنة، العسقلاني: ٣٢٨/٥...ص١٢٩

محمد بن علي بن عطية الحارثي المكي، أبو طالب، صاحب كتاب قوت القلوب، نشأ في مكة وقدم بغداد، انتمى إلى مقالة أبي الحسن بن سالم، كان صاحب رياضات، وخلط في كلامه محفظ عنه أنه قال: ليس على المخلوقين أضر من الخالق! فبدّعه الناس وهجروه فامتنع من الوعظ، مات ببغداد سنة ٣٨٦هـ. انظر: تاريخ بغداد، البغدادي: ٨٩/٣، سير أعلام النبلاء، الذهبي: ٥٣٦/١٦......ص١٩، ٧٢، وغيرها

محمد بن علي بن محمد الحاتمي الطائي المرسي، أبو بكر، المعروف بمحيي الدين بن عربي، شيخ الصوفية الأكبر، ولد في مدينة مرسية بالأندلس سنة ٥٦٠هـ، وكان أولاً يكتب الإنشاء لبعض ملوك العرب، ثم تصوف وساح في الأرض، كتب كثيراً في تصوف أهل الوحدة، وقد حكم بكذبه وكفره أكثر أهل السنة والجماعة، من مؤلفاته: فصوص الحكم، الفتوحات المكية، مات في دمشق سنة ٦٣٨هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي: ٤٨/٢٣، الطبقات الكبرى، الشعراني: ٣١٧/١......ص١٢٨

محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، فقيه مجتهد من كبار علماء اليمن، ولد بهجرة شوكان سنة١١٧٣هـ، (من بلاد خولان، باليمن) ونشأ بصنعاء، وولي قضاءها سنة ١٢٢٩هـ، ومات حاكما بها، له عدة مؤلفات منها: نيل الأوطار، مات سنة١٢٥٠هـ. انظر: الأعلام، الزركلي: ٢٩٨/٦.....ص١٨

محمد بن عمر بن الحسين القرشي البكري الرازي، فخر الدين، المفسر الفقيه الأصولي، اشتغل على أبيه خطيب الري، وتتلمذ على البغوي، ألف الكتب الكثيرة التي انتشرت شرقاً وغرباً، وألّف في السحر واشتغل بعلم الكلام، ثم تاب في آخر عمره، من مؤلفاته: التفسير الكبير، المباحث المشرقية، المحصول، ولد سنة٥٤٤هـ، ومات سنة ٦٠٦هـ، انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي: ٥٠٠/٢١، لسان الميزان، ابن حجر: ٤٢٦/٤. ....ص١٦٩

محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي، أبو الفيض الملقب بمرتضى، علامة باللغة والحديث والرجال والأنساب، أصله من واسط ومولده بالهند ومنشأه في زبيد باليمن، رحل إلى الحجاز وأقام بمصر، فاشتهر فضله، وزاد اعتقاد الناس فيه،، من مصنفاته : اتحاف السادة المتقين في شرح إحياء علوم الدين، تاج العروس في شرح القاموس، توفي بالطاعون في مصر سنة: ١٢٠٥هـ،انظر : الأعلام، الزركلي : (٧٠/٧).....................ص٣٧

محمد بن نصر المروزي، أبو عبد الله، الفقيه الحافظ، ولد ببغداد، واستوطن سمرقند، كان من أعلم الناس باختلاف الصحابة فمن بعدهم، عالماً بالأحكام، رحل إلى الآفاق وسمع من الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه

وخلق كثير، وروى عنه ابنه إسماعيل وغيره، توفي سنة :٢٩٤هـ. انظر: تهذيب التهذيب، ابن حجر : ٩/ ٤٣٢، البداية والنهاية، ابن كثير : ١١/ ١٠٢.........ص٣٥

محمد بن يزيد بن عبد الأكبر، أبو العباس الأزدي الثمالي، المعروف بالمبرد، النحوي البصري، كان إماماً في اللغة والعربية، أخذ ذلك عن المازني وأبي حاتم السجستاني، له كتاب الكامل في الأدب، توفي سنة:٢٨٥هـ. انظر: البداية والنهاية، ابن كثير :٧٩/١١..............ص٣٥

محمد بن يعقوب بن محمد الشيرازي الفيروزابادي، أبو طاهر، من أئمة اللغة والأدب، ولد بكارزين من أعمال شيراز وانتقل إلى العراق، رحل إلى زبيد فسكنها وولي قضاؤها، وانتشر اسمه في الآفاق، حتى كان مرجع عصره في اللغة والحديث والتفسير، من أشهر كتبه: القاموس المحيط، البلغة في تاريخ أئمة اللغة،(ت: ٨١٧هـ).انظر: الأعلام، للزركلي : (١٤٦/٧)..............ص٣٧

محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين ابن علي بن زين العابدين الحدادي المناوي القاهري، من كبار العلماء بالدين والفنون، ولد سنة٩٥٢هـ، عاش في القاهرة، وتوفي بها، له نحو ثمانين مصنفا، منها الكبير والصغير والتام والناقص، منها: الكواكب الدرية في تراجم الصوفية، فيض القدير، مات سنة ١٠٣١هـ. انظر: الأعلام، الزركلي:٢٠٤/٦..............ص١٨٨، وغيرها

مصطفى بن عبد الله القسطنطيني الحنفي، الشهير بحاجي خليفة، مؤرخ، عارف بالكتب ومؤلفيها، مشارك في بعض العلوم، ولد بالقسطنطينية سنة١٠١٧هـ. وحضر دروس قاضي زاده وأخذ عن عبد الله الكردي وغيره، وتولى أعمالاً كتابية في الجيش العثماني، وانقطع في السنوات الأخيرة من حياته إلى تدريس العلوم، واهتم بتدوين أسماء الكتب التي يجدها عند الوراقين، من تصانيفه: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون في ملجدين، مات سنة ١٠٦٧هـ. انظر: معجم المؤلفين، رضا كحالة:٢٦٢/١٢......ص٩٧، وغيرها

مصطفى بن محمد بن أحمد بن موسى العروسي المصري، فقيه شافعي مصري، ولي مشيخة الأزهر سنة١٢٨١هـ، ثم عُزل سنة١٢٨٧هـ، شارك في عدة علوم، وله مؤلفات منها: نتائج الأفكار القدسية، الأنوار البهية في بيان أحقية مذهب الشافعية، وغيرها، ولد سنة ١٢١٣هـ، ومات سنة ١٢٩٣هـ. انظر: الأعلام، الزركلي: ٢٤٣/٧، معجم المؤلفين، رضا كحالة:٢٧٤/١٢...........ص١٧٦وغيرها

وكيع بن الجراح بن مليح، أبو سفيان كوفي ثقة عابد أديب، محدث العراق، سمع الأعمش والأوزاعي وخلائق، وعنه ابن المبارك وابن المديني وأمم سواهم، ولد سنة:١٢٩هـ، وتوفي سنة:١٩٧هـ. انظر: تذكرة الحفاظ، الذهبي:٣٠٦/١، تاريخ الثقات، أحمد العجلي: ٤٦٤.......ص٥٣

الوليد بن عبادة بن يحيى الطائي، أبو عباد البحتري الشاعر، أصله من منبج، قدم بغداد، مدح المتوكل والرؤساء، وكان شعره في المدح خيراً منه في المراثي، روى شعره المبرد وغيره، توفي سنة:٢٨٤هـ، وقيل بعدها. انظر: البداية والنهاية، ابن كثير:٧٦/١١................ص٣٥

يحيى بن اليمان العجلي الحافظ، أبو زكريا، كان متقشفاً، سمع سفيان الثوري،وأهل الكوفة، روى عنه قتيبة بن سعيد، وكان ثقة، مات بالكوفة سنة ١٨٩هـ. انظر: الثقات: ٢٥٥/٩، تاريخ الثقات، العجلي: ٤٧٧..............ص٥٠

يحيى بن معين بن عون البغدادي الغطفاني مولاهم، أبو زكريا الحافظ الثقة إمام المحدثين وإمام الجرح والتعديل، روى عن عبد الله بن المبارك ووكيع وابن عيينة وغيرهم، وعنه البخاري ومسلم وأبو داود وغيرهم، ولد سنة:١٥٨هـ. وتوفي سنة:٢٠٣هـ. انظر: تاريخ بغداد، البغدادي:١٧٧/١٤، طبقات الحفاظ، السيوطي:١٨٨-١٨٩.................ص٣٥

يزيد بن هارون بن زاذان السلمي مولاهم، أبو خالد، الحافظ العابد الثقة، أصله من بخارى، روى عن شعبة والثوري وآخرين، وعنه أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه ويحيى بن معين وغيرهم، ولد سنة ١١٨هـ، وتوفي سنة ٢٠٦هـ وقد قارب التسعين عاماً. انظر: تهذيب التهذيب، ابن حجر: ٣٢١/١١، سير أعلام النبلاء، الذهبي: ٣٥٨/٩................ص٥١

الفهارس

﴿فهـــرس الآيـــات﴾

سورة البقرة:

آل عمران:

النســـاء

﴿ فهـــرس الأحـــاديث والآثـــار ﴾

فهرس تراجم الأعلام:

الاسم **رقم الصفحة**

قائمة المراجع:

(أ):

- آداب الصحبة. أبو عبد الرحمن السلمي(٤١٢هـ). تحقيق: يوسف بديوي. الطبعة[بدون]. بيروت. دار مكتبة التربية، ١٤١٠هـ.
- أبجد العلوم. صديق حسن خان. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ
- إحياء علوم الدين. أبو حامد الغزالي. صححه: عبد العاطي قلعجي. الطبعة الثانية. بيروت. دار صادر، ٢٠٠٤م.
- الأدب المفرد. محمد بن إسماعيل البخاري. تحقيق: عادل سعد. الطبعة الأولى. مكة المكرمة. مكتبة نزار الباز، ١٤٢٦هـ.
- الأربعين.الماليني. تحقيق: عامر صبري. الطبعة الأولى. بيروت. دار البشائر الإسلامية، ١٤١٧هـ.
- الاستقامة. شيخ الإسلام ابن تيمية. تحقيق: محمد رشاد. الطبعة الأولى. الرياض. دار الفضيلة للنشر والتوزيع، ١٤٢٥هـ.
- الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة. الملا علي القاريء. تحقيق: محمد الصباغ. الطبعة[بدون]. بيروت. دار الأمانة، ١٣٩١هـ.
- الأسفار المقدسة في الأديان قبل الإسلام. علي عبد الواحد وافي. الطبعة[بدون]. القاهرة: دار نهضة مصر، التاريخ[بدون].
- الإسلام والأديان دراسة مقارنة. مصطفى حلمي. الطبعة الأولى. القاهرة: دار ابن الجوزي، ١٤٢٦هـ.
- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. محمد الأمين الشنقيطي(١٣٩٣هـ). إشراف: مكتب البحوث والدراسات. الطبعة[بدون]. بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ.
- أضواء على التصوف. طلعت غنام. الطبعة[بدون]. القاهرة. عالم الكتب، التاريخ[بدون].
- إعانة الطالبين. أبو بكر بن السيد الدمياطي. الطبعة الرابعة. بيروت. دار إحياء التراث العربي، التاريخ[بدون].
- الاعتصام. أبو إسحاق الشاطبي. تحقيق: السيد محمد رشيد رضا. الطبعة[بدون]. بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٨هـ.
- الأعلام. الزركلي. الطبعة الرابعة. بيروت. دار العلم للملايين، ١٩٧٩هـ.

  طبعات أخرى: الطبعة الثالثة. بدون تاريخ.

  الطبعة الخامسة. ١٩٨٠م.

  الطبعة السادسة. ١٩٨٤م.

تتمة الأعلام. محمد خير. الطبعة الثانية. بيروت. دار ابن حزم،١٤٢٢هـ.

- إعلام الموقعين من رب العالمين. ابن قيّم الجوزية. تحقيق: محمد محي الدين. الطبعة[بدون]. بيروت. دار الفكر، التاريخ[بدون].
- أعيان العصر وأعوان النصر. الصفدي. تحقيق: علي أبو زيد وآخرون. الطبعة الأولى. بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٤١٨هـ.
- إغاثة اللهفان. الإمام ابن قيم الجوزية. تحقيق: محمد حامد الفقي. الطبعة[بدون]. دار الفكر، التاريخ[بدون].
- أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته. مرفت عزت بالي. الطبعة[بدون]. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩١م.
- الإكمال في رفع الارتياب. علي بن هبة الله ابن ماكولا(٤٧٥هـ). اعتنى بتصحيحه:عبد الرحمن بن يحي اليماني. الطبعة الأولى. حيدر آباد. مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٨٢هـ.
- إلى التصوف يا عباد الله. أبو بكر جابر الجزائري. الطبعة[بدون]. دار البخاري، التاريخ[بدون].
- إلجام العوام عن علم الكلام. أبو حامد الغزالي. تحقيق: صفوت جودة. الطبعة الأولى. القاهرة: دار الحرم للتراث. ١٤٢٥هـ.
- الإمام الجنيد والتصوف في القرن الثالث الهجري. زهير ظاظا. الطبعة الأولى. بيروت. دار الخير، ١٤١٤هـ.
- الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل. مجير الدين العليمي(٩٢٧هـ). تحقيق: محمود عودة الكعابنة. الطبعة الأولى. الخليل: مؤسسة الكتب الثقافية "مكتبة دنديس" ، ١٤٢٠هـ.
- الأنساب. السمعاني(٥٦٢هـ). تعليق: عبد الله البارودي. الطبعة الأولى. دار الفكر، ١٤٠٨هـ.
- الإنسان الكامل في الفكر الصوفي. لطف الله خوجه. رسالة دكتوراة. جامعة أم القرى، ١٤٢٤هـ.
- إيقاظ الهمم في شرح الحكم. أحمد بن محمد بن عجيبة. تقديم: ماجد عرسان الكيلاني. الطبعة الأولى. دمشق: دار الخير، ١٤٢٦هـ.
- الإيمان. ابن تيمية. تحقيق: محمد الزبيدي. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتاب العربي،١٤١٤هـ.

(ب):

- باب الهجرتين وطريق السعادتين. الإمام ابن القيم. الطبعة[بدون]. بيروت: دار الكتب العلمية، التاريخ[بدون].
- بدائع الفوائد. ابن القيم. تحقيق:محمد إبراهيم. الطبعة الأولى. عمان: دار المعالي،١٤٢٠هـ.
- البداية والنهاية. ابن كثير(٧٧٤هـ). اعتنى به:عبد الرحمن هنداوي. الطبعة الأولى.

بيروت. المكتبة العصرية، ١٤٢١هـ.

طبعة أخرى:(ط ب). بيروت. مكتبة المعارف، (ت ب).

- بستان العارفين. الإمام محي الدين النووي. تحقيق: إبراهيم رمضان. الطبعة الأولى. بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٢م.
- البوذية تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها. عبد الله مصطفى نومسوك. الطبعة الأولى. الرياض. مكتبة أضواء السلف. ١٤٢٠هـ.

(ت):

- تاج الصوفية أبو بكر الشبلي حياته وآراؤه. عبد الحليم محمود. الطبعة الأولى. القاهرة. مطبعة الدار المصرية، التاريخ[بدون].
- تاج العارفين الجنيد البغدادي. سعاد الحكيم. الطبعة الثانية. القاهرة. دار الشروق، ١٤٢٦هـ.
- تاج العروس من جواهر القاموس. الزبيدي. تحقيق: إبراهيم الترزي. الطبعة[بدون]. بيروت. دار إحياء التراث العربي، ١٣٨٩هـ.
- تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي. حسن إبراهيم. الطبعة السابعة. مكتبة النهضة، ١٩٦٥م.
- تاريخ الأدب العربي. كارل بروكلمان. الإشراف على الترجمة: محمود فهمي حجازي. الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- تاريخ أصبهان. أبو نعيم الأصبهاني. تحقيق: سيد كسروي حسن. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٠هـ.
- تاريخ ابن الوردي. زين الدين عمر بن الوردي(٧٤٩هـ). الطبعة الأولى. بيروت. دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ.
- تاريخ بغداد. الخطيب البغدادي. الطبعة[بدون]. بيروت. دار الكتاب العربي، التاريخ[بدون]
- تاريخ التراث العربي. فؤاد سزكين. نقله إلى العربية: محمود حجازي. الطبعة[بدون]. أشرفت على طباعته ونشره إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٣هـ.
- تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني. عبد الرحمن بدوي. الطبعة الأولى. الكويت. وكالة المطبوعات، ١٩٧٥هـ.
- تاريخ الثقات. أحمد العجلي(٢٦١هـ). تحقيق: عبد المعطي قلعجي. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ.
- تاريخ الخلفاء. جلال الدين السيوطي. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، التاريخ[بدون].

- تاريخ الفلسفة العربية. جميل صليبا. الطبعة الثالثة. بيروت: دار الكتاب العالمي، ١٤١٥هـ.
- تاريخ الفلسفة اليونانية. يوسف كرم. الطبعة[بدون]. القاهرة. مكتبة النهضة المصرية، التاريخ[بدون].
- تاريخ مدينة دمشق. الحافظ ابن عساكر علي بن الحسن(٥٧١هـ). تحقيق: محب الدين عمر بن غرامة العمروي. الطبعة الأولى. بيروت: دار الفكر، ١٤١٧هـ.
- تاريخ مساجد بغداد الحديثة. يونس السامرائي. قدم له: أحمد الجواري. الطبعة الأولى. بغداد. مطبعة الأمة، ١٣٩٧هـ.
- تاريخ مولد العلماء ووفياتهم. أبو سليمان الربعي. تحقيق: محمد المصري. الطبعة الأولى. الكويت. منشورات مركز المخطوطات والتراث والوثائق، ١٤١٠هـ.
- تحريم النظر في كتب الكلام. موفق الدين ابن قدامة المقدسي. تحقيق: عبد الرحمن محمد دمشقية. الطبعة الأولى. الرياض: دار عالم الكتب، ١٤١٠هـ.
- تحقيق النصوص ونشرها. عبد السلام محمد هارون. الطبعة الخامسة. القاهرة. مكتبة السنة،١٤١٤هـ.
- التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة. أبو عبد الله محمد القرطبي(٦٧١هـ). تحقيق: الصادق بن محمد. الطبعة الأولى. الرياض: مكتبة دار المنهاج، ١٤٢٥هـ.
- تذكرة الحفاظ. الذهبي. الطبعة[بدون]. بيروت. دار الكتب العلمية، التاريخ[بدون].
- ترتيب المدارك وتقريب المسالك. القاضي عياض. تحقيق: أحمد بكير محمود. الطبعة[بدون]. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٣٨٧هـ.
- التشريع الإسلامي. محمد الخضري. الطبعة الأولى. جدة: دار العمير للثقافة والنشر، ١٤١٣هـ.
- التصوف الإسلامي الثورة الروحية في الإسلام. أبو العلا عفيفي. الطبعة الأولى. إسكندرية: دار المعارف، ١٩٦٣م.
- التصوف الإسلامي في مدرسة بغداد. محمد جلال شرف. الطبعة[بدون]. إسكندرية. دار المطبوعات الجامعية، ١٩٧٢م.
- التصوف بين الإفراط والتفريط. عمر كامل. الطبعة الأولى. بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٢هـ.
- التصوف بين الحق والخلق. محمد فهر شقفة. الطبعة الثالثة. الصفاة. الدار السلفية، ١٤٠٣هـ.
- التصوف في مصر إبان العصر العثماني. توفيق الطويل. الطبعة[بدون]. مصر. مطبعة الاعتماد، التاريخ[بدون].
- التصوف في ميزان البحث والتحقيق. عبد القادر بن حبيب الله السندي. الطبعة الأولى. المدينة المنورة. مكتبة ابن القيم، ١٤١٠هـ.

- التصوف المنشأ والمصادر. إحسان إلهي ظهير. الطبعة الأولى. باكستان. إدارة ترجمان السنة، ١٤٠٦هـ.
- التعرف لمذهب أهل التصوف. أبو بكر الكلاباذي. تقديم: يوحنا الحبيب صادر. الطبعة الأولى. بيروت. دار صادر، ١٤٢٢هـ.
- التعريفات. علي الجرجاني. تحقيق: إبراهيم الأبياري. الطبعة الأولى.بيروت. دار الكتاب العربي، ١٤٠٥هـ.
- تفسير القرآن العظيم. أبو الفداء إسماعيل ابن كثير. الطبعة الخامسة. بيروت: دار المعرفة، ١٤١٢هـ.
- التفسير والمفسرون. محمد حسين الذهبي. الطبعة الرابعة. القاهرة. مكتبة وهبة، ١٤٠٩هـ.
- تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي. محمد أحمد لوح. الطبعة الأولى. القاهرة. دار ابن عفان، ١٤٢٢هـ.
- تلبيس إبليس. الإمام ابن الجوزي. تحقيق: محمد تامر. الطبعة الأولى. السعودية. مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤٢٥هـ.

طبعة أخرى: الطبعة الخامسة. بيروت. مؤسسة الكتب الثقافية.

- تهذيب التهذيب. أحمد بن علي، ابن حجر العسقلاني. الطبعة الأولى. بيروت: دار الفكر، ١٤٠٤هـ.
- تهذيب الكمال. يوسف بن الزكي، أبو الحجاج المزي. تحقيق: بشار عواد معروف. الطبعة الأولى. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ.

(ث):

- ثبت أبي جعفر. أبو جعفر أحمد بن علي البلوي(ت٩٣٨هـ). تحقيق: عبد الله العمراني. الطبعة الأولى. بيروت. دار الغرب العربي،١٤٠٣هـ.

(ج):

- جامع البيان عن تأويل آي القرآن(تفسير الطبري). محمد بن جرير الطبري. الطبعة[بدون]. بيروت. دار الفكر، ١٤٠٥هـ.
- جامع الرسائل. شيخ الإسلام ابن تيمية. تحقيق: محمد رشاد سالم. الطبعة الأولى. الرياض: دار العطاء، ١٤٢٢هـ.
- جامع العلوم والحكم. ابن رجب الحنبلي. تحقيق: شعيب الأرناؤوط، إبراهيم باجس. الطبعة الرابعة. بيروت. مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ.
- جامع كرامات الأولياء. يوسف النبهاني(١٣٥٠هـ). تحقيق: محمد عزت بيومي. الطبعة[بدون]. المكتبة التوفيقية، التاريخ[بدون].

- الجامع لأحكام القرآن. القرطبي. الطبعة[بدون]. القاهرة. دار الكتاب العربي،١٣٨٧هـ.
- الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع. الخطيب البغدادي. تحقيق: محمود الطحان. الطبعة[بدون]. مكتبة المعارف، ١٤٠٣هـ.
- الجرح والتعديل. ابن أبي حاتم(٣٢٧هـ). الطبعة الأولى. حيدر آباد. مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، التاريخ[بدون].
- الجواهر الحسان في تفسير القرآن. عبد الرحمن الثعالبي. تحقيق: محمد الفاضلين. الطبعة الأولى. بيروت. المكتبة العصرية، ١٤١٧هـ.

(ح):

- حال الفناء بين الجنيد والغزالي. مجدي محمد إبراهيم. رسالة ماجستير. بجامعة الزقازيق، ١٩٩٣م.
- الحب الإلهي بين السلف والصوفية. لطف الله خوجه. رسالة ماجستير. جامعة أم القرى، ١٤١٨هـ.
- حقائق التفسير(تفسير السلمي). أبو عبد الرحمن السلمي. تحقيق: سيد عمران. الطبعة الأولى. بيروت. دار الكتب العلمية،١٤٢١هـ.
- حقائق عن التصوف. عبد القادر عيسى. الطبعة الحادية عشرة. حلب. دار العرفان،١٤٢١هـ.
- حقيقة التصوف وموقف الصوفية من أصول العبادة والدين. صالح بن فوزان الفوزان. الطبعة الأولى. الرياض. دار العاصمة، ١٤١٢هـ.
- الحلاج شهيد التصوف. طه عبد الباقي. الطبعة الثانية. القاهرة: دار النهضة، التاريخ[بدون].
- حلية الأولياء. أبو نعيم الأصفهاني(٤٣٠هـ). الطبعة[بدون]. بيروت. دار الكتب العلمية، التاريخ[بدون].

(خ):

- خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر. محمد أمين المحبي(١١١١هـ). الطبعة[بدون]. بيروت. دار صادر، التاريخ[بدون].

(د):

- دائرة المعارف الإسلامية. ترجمة: محمد ثابت وآخرون. الطبعة[بدون]. طهران، التاريخ[بدون].
- دراسات في التصوف. إحسان إلهي ظهير. الطبعة الأولى. القاهرة. دار ابن حزم، ١٤٢٩هـ.
- الدر المنثور في التفسير المأثور. جلال الدين السيوطي(٩١١هـ). بإشراف دار الفكر.

الطبعة الأولى. بيروت: دار الفكر، ١٤٠٣هـ.
- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة. ابن حجر. تحقيق: محمد عبد المعيد. الطبعة الثانية. حيدرآباد. مجلس دائرة المعارف العثمانية،١٣٩٢هـ.
- دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين. محمد بن علان الصديقي(ت١٠٥٧هـ). الطبعة[بدون]. القاهرة. مطبعة حجازي، التاريخ[بدون].
- دول الإسلام. أبو عبد الله الذهبي(٧٤٦هـ). تحقيق: إسماعيل مرده، محمود الأرناؤوط. الطبعة الأولى. بيروت. دار صادر،١٩٩٩م.

(ر):

- الرؤى والأحلام بين النصوص الشرعية ومدرسة التحليل النفسي. أسامة عبد القادر الريس. رسالة ماجستير من جامعة أم القرى، ١٤١٠هـ.
- ردّ المحتار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة" حاشية ابن عابدين". ابن عابدين. الطبعة الثانية. بيروت: دار الفكر، ١٣٨٦هـ.
- الردود العلمية في دحض حجج وأباطيل الصوفية. محمد أحمد الجوير. الطبعة الأولى. الرياض. مكتبة الرشد، ١٤٢٤هـ.
- الرسالة القشيرية. عبد الكريم القشيري. تحقيق: معروف مصطفى. الطبعة الأولى. بيروت. المكتبة العصرية، ١٤٢١هـ.
- رسائل الجنيد. جمال رجب سيدبي. الطبعة الأولى. سورية: دار اقرأ،١٤٢٥هـ.
- الروح. الإمام ابن القيم. تحقيق: محمد محمد تامر. طبعة خاصة بالمكتب التعاوني. جدة: كندة للإعلام والنشر، التاريخ[بدون].
- روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني. شهاب الدين محمود الألوسي(١٢٧٠هـ). الطبعة الرابعة. بيروت. دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ.
- روض الرياحين في حكايا الصالحين. عبد الله بن أسعد اليافعي. تحقيق: محمد عزت. الطبعة[بدون]. المكتبة التوفيقية، التاريخ[بدون].
- روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات. الميرزا محمد الموسوي. الطبعة[بدون]. بيروت. دار المعرفة، التاريخ[بدون].

(ز):

- زاد المسير. الإمام ابن الجوزي. الطبعة الرابعة. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٧هـ.

(س):

- سنن أبي داود. أبو داود سليمان بن الأشعث. تحقيق: محمد محي الدين. الطبعة[بدون]. دار إحياء السنة النبوية، التاريخ[بدون].
- سنن ابن ماجه. محمد ابن ماجه القزويني. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. الطبعة[بدون].

بيروت. دار الفكر، التاريخ[بدون].

- سنن الترمذي. محمد بن عيسى الترمذي. تحقيق: أحمد شاكر وآخرون. بيروت. دار إحياء التراث العربي، التاريخ[بدون].
- السنن الكبرى. أحمد بن شعيب النسائي. تحقيق: عبد الغفار سليمان، سيد كسروي. الطبعة الأولى. بيروت. دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ.
- سير أعلام النبلاء. الإمام الذهبي. تحقيق: شعيب الأرناؤوط، صالح السمر. الطبعة الحادية عشرة. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٢هـ.
- السيف القاطع للتراع في العقيدة. محمد المرزوق الفلاتي. تحقيق: عبده عباس الوليدي. طبعة جديدة. المنصورة. مكتبة زمزم، ١٤٢١هـ.

(ش):

- شذرات الذهب في أخبار من ذهب. عبد الحي ابن العماد الحنبلي (١٠٨٩هـ). الطبعة[بدون]. بيروت. منشورات دار الآفاق الجديدة، التاريخ[بدون].
- شرح أسماء الله تعالى الحسنى. حصة الصغير. الطبعة الأولى. الرياض. دار القاسم، ١٤٢٠هـ.
- شرح الأصول الخمسة. القاضي عبد الجبار. تحقيق: عبد الكريم عثمان. الطبعة الأولى. القاهرة. مكتبة وهبة، ١٣٨٤هـ.
- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة. أبو القاسم هبة الله اللالكائي. الطبعة السادسة. الرياض: دار طيبة، ١٤٢٠هـ.
- شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور. جلال الدين السيوطي. تحقيق: زهير شفيق. الطبعة الأولى. بيروت. دار الكتاب العربي، ١٤١١هـ.
- شرح العقيدة الأصفهانية. شيخ الإسلام ابن تيمية. تحقيق: سعيد نصر. الطبعة الأولى. الرياض: مكتبة الرشد،١٤٢٢هـ.
- شرح العقيدة الطحاوية. علي بن أبي العز. خرج أحاديثها: الألباني. الطبعة الرابعة. بيروت. المكتب الإسلامي، ١٣٩١هـ.
- شرح العقيدة الواسطية. ابن عثيمين. اعتنى به: سعد الصميل. الطبعة الرابعة. الرياض. دار ابن الجوزي، ١٤٢٤هـ.
- شرح مشكل الآثار. الإمام أبي جعفر أحمد بن محمد الطحاوي(٣٢١هـ). تحقيق: شعيب الأرنؤوط. الطبعة الثانية. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٧هـ.
- الشريعة. أبو بكر محمد الآجري(ت٣٦٠هـ). تحقيق: محمد حامد الفقي. الطبعة الأولى. بيروت. دار الكتب العلمية،١٤٠٣هـ.
- شفاء العليل. الإمام ابن قيم الجوزية. تحقيق:مصطفى الشلبي. الطبعة الثالثة. جدة: مكتبة السوادي،١٤٢٢هـ.

- الشيخ السلطان أبو يزيد البسطامي. شوقي بشير عبد المجيد. الطبعة الأولى. بيروت: دار الألباب، ١٤٢٢هـ.

(ص):

- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان. ابن حبان البستي. تحقيق: شعيب الأرناؤوط. الطبعة الثانية. بيروت. مؤسسة الرسالة، ١٤١٤هـ.
- صحيح البخاري. محمد بن إسماعيل البخاري. تحقيق: مصطفى البغا. الطبعة الثالثة. بيروت. دار ابن كثير، ١٤٠٧هـ.
- صحيح مسلم. مسلم بن الحجاج. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. الطبعة[بدون]. بيروت. دار إحياء التراث العربي، التاريخ[بدون].
- صحيح مسلم بشرح النووي. محي الدين النووي. تحقيق: خليل شيحا. الطبعة الأولى. بيروت: دار المعرفة، ١٤١٤هـ.
- صفة الصفوة. أبي الفرج ابن الجوزي(٥٩٧هـ). تحقيق: محمود فاخوري، محمد رواس قلعه جي. الطبعة[بدون]. حلب. دار الوعي، التاريخ[بدون].
- الصلاة الكبرى. مخطوطة منسوبة إلى الجنيد البغدادي. مركز الملك فيصل. الرياض.
- الصوارم الحداد القاطعة. محمد بن علي الشوكاني(١٢٥٠هـ). تحقيق:محمد ربيع المدخلي.الطبعة الأولى.القاهرة.دار الحريري،١٤١٤هـ.
- الصوفية في ميزان الكتاب والسنة. محمد جميل زينو. الطبعة[بدون]. جدة. دار المحمدي، ١٤١٥هـ.
- الصوفية معتقداً ومسلكاً. صابر طعيمة. الطبعة الأولى. الرياض. دار عالم الكتب، ١٤٠٥هـ.
- الصوفية نشأتها وتطورها. محمد العبدة، طارق عبد الحليم. الطبعة الأولى. الرياض. مكتبة الكوثر، ١٤٢٧هـ.

(ض):

- ضحى الإسلام. أحمد أمين. الطبعة السابعة. ضبطه: بكري حياني، صفوة السقا. الطبعة السابعة. مكتبة النهضة المصرية، التاريخ[بدون].
- الضعفاء الكبير. محمد العقيلي. تحقيق: عبد المعطي قلعجي. الطبعة الأولى. بيروت. دار المكتبة العلمية، ١٤٠٤هـ.
- ضوابط التكفير عند أهل السنة والجماعة. عبد الله القرني. الطبعة الثانية. مكة المكرمة. دار عالم الفوائد، ١٤٢٠هـ.

(ط):

- طبقات الأولياء. عمر بن علي ابن الملقن. تحقيق: نور الدين شريبة. الطبعة الأولى.

القاهرة. الناشر مكتبة الخانجي،١٩٧٣م.
- طبقات الحفاظ. جلال الدين السيوطي. الطبعة الثانية. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ.
- طبقات الحنابلة. أبو يعلى الفراء(٥٢٦هـ).تحقيق: عبد الرحمن العثيمين. الطبعة[بدون]. الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام، ١٤١٩هـ.
- طبقات الشافعية. عماد الدين ابن كثير. تحقيق: عبد الحفيظ منصور. الطبعة الأولى. بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٤م.
- طبقات الشافعية الكبرى. تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي(٧٧١هـ). تحقيق: عبد الفتاح الحلو.محمود الطناحي، الطبعة الثانية. دار هجر،١٤١٣هـ.
- طبقات الشافعية. جمال الدين الأسنوي(٧٧٢هـ). تحقيق:عبد الله الجبوري. الطبعة[بدون]. الرياض. دار العلوم للطباعة والنشر، ١٤٠١هـ.
- طبقات الشافعية. ابن قاضي شهبة(٨٥١هـ). علق عليه: عبد العليم خان. الطبعة الأولى. بيروت. عالم الكتب، ١٤٠٧هـ.
- طبقات الشافعية. ابن هداية الله الحسيني(١٠١٤هـ). تحقيق: عادل نويهض. الطبعة الثالثة. بيروت. منشورات دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٢هـ.
- طبقات الصوفية. أبو عبد الرحمن السلمي. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. الطبعة الأولى. بيروت. دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ.
- الطبقات الكبرى. عبد الوهاب الشعراني. الطبعة[بدون]. المكتبة التوفيقية، التاريخ[بدون].
- طبقات المفسرين. محمد بن علي الداودي(٩٤٥هـ). دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ .
- الطرق الصوفية في مصر. عامر النجار. الطبعة[بدون]. القاهرة: مكتبة الإنجلو المصرية، التاريخ[بدون].

(ع):

- العبر في أخبار من غبر. الإمام الذهبي. تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بسيوني. الطبعة[بدون]. بيروت. دار الكتب العلمية، التاريخ[بدون].

طبعة أخرى: تحقيق: صلاح الدين المنجد. الطبعة الثانية. مطبعة حكومة الكويت.

- عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين. الإمام ابن القيم. الطبعة الأولى. بيروت: دار الفكر، ١٤٢٤هـ.
- عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية. أحمد القصير. الطبعة الأولى. الرياض. مكتبة الرشد، ١٤٢٤هـ.
- علل الحديث. الإمام عبد الرحمن الرازي، ابن أبي حاتم(٣٢٧هـ). الطبعة[بدون]. بيروت: دار المعرفة،١٤٠٥هـ.

- عوارف المعارف. أبو حفص عمر السهروردي. تحقيق: سيد المهدي أحمد. الطبعة الأولى. مكة المكرمة. المكتبة المكية، ١٤٢٢هـ.

(غ):

- الغنية. عبد القادر الجيلاني. الطبعة[بدون]. دمشق:دار الألباب، التاريخ[بدون].

(ف):

- فتح الباري في شرح صحيح البخاري. ابن رجب الحنبلي(٧٩٥هـ). تحقيق: طارق بن عوض الله. الطبعة الثانية. الرياض: دار ابن الجوزي، ١٤٢٢هـ.
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري. الإمام ابن حجر العسقلاني. تحقيق: الشيخ عبد العزيز بن باز. الطبعة[بدون]. بيروت: مؤسسة مناهل العرفان. التاريخ[بدون].
- الفرق بين الفرق. عبد القادر بن طاهر البغدادي(٤٢٩هـ). تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي. الطبعة[بدون]. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٨هـ.
- فقه الإمام أبي ثور. سعدي حسين علي. الطبعة الأولى. بيروت. مؤسسة الرسالة، ١٤٠٣هـ.
- الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان. شيخ الإسلام ابن تيمية. الطبعة الأولى. بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٣هـ.
- الفهرست. أبو الفرج محمد بن إسحاق " ابن النديم"(ت٣٨٠هـ). تحقيق: يوسف علي طويل. الطبعة الأولى. بيروت. دار الكتب العلمية،١٤١٦هـ.
- الفوائد. ابن القيم. الطبعة الثانية. بيروت. دار الكتب العلمية، ١٣٩٣هـ.
- في التصوف الإسلامي وتاريخه. رينولد ألن نيكولسون. نقلها إلى العربية: أبو العلا عفيفي. الطبعة[بدون]. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٨٥هـ.
- فيض القدير شرح الجامع الصغير. محمد عبد الرؤوف المناوي. الطبعة[بدون]. مكة المكرمة: المكتبة التجارية، التاريخ[بدون].

(ق):

- القاموس المحيط. الفيروزابادي. الطبعة الأولى. بيروت. دار إحياء التراث العربي، ١٤١٢هـ.
- القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد. ابن عطاء السكندري. الطبعة[بدون]. القاهرة. دار جوامع الكلم، التاريخ [بدون].
- القواعد الكلية للأسماء والصفات عند السلف. إبراهيم البريكان. الطبعة الأولى. القاهرة. دار ابن عفان، ١٤٢٥هـ.
- القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى. محمد الصالح العثيمين. تعليق: أشرف عبد المقصود. الطبعة[بدون]. الرياض. مكتبة أضواء السلف، ١٤١٦هـ.

- قوت القلوب في معاملة المحبوب. أبو طالب المكي. الطبعة الأولى. القاهرة. مكتبة دار التراث، ١٤٢٢هـ.

(ك):

- الكامل في التاريخ. ابن الأثير(٦٣٠هـ).تحقيق: خليل مأمون شيحا. الطبعة الأولى. بيروت. دار المعرفة، ١٤٢٢هـ.
- الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار. الحافظ أبو بكر بن أبي شيبة(٢٣٥هـ). تحقيق: مختار أحمد الندوي. الطبعة الأولى. الهند: الدار السلفية، ١٤٠٢هـ.
- كشاف اصطلاحات الفنون. محمد أعلى التهانوي. الطبعة[بدون]. بيروت: شركة خياط للكتب والنشر، التاريخ[بدون].
- كشف الخفاء. إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي(١١٦٢هـ). الطبعة الثالثة. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٥٢هـ.
- كشف الظنون من أسامي الكتب والفنون. حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله القسطنطني(١٠٦٧هـ). الطبعة[بدون]. دار الفكر،١٤٠٢هـ.
- الكشف عن حقيقة الصوفية لأول مرة في التاريخ. محمود عبد الرؤوف القاسم. الطبعة الثانية. الأردن. المكتبة الإسلامية، ١٤١٣هـ.
- كشف المحجوب. علي بن عثمان الهجويري. ترجمة: محمود أبو العزائم. الطبعة[بدون]. القاهرة. دار التراث العربي، التاريخ[بدون].
- الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية. عبد الرءوف المناوي. تحقيق: عبد الحميد صالح حمدان. الطبعة[بدون]. مصر. المكتبة الأزهرية للتراث، التاريخ[بدون].

(ل):

- لباب التأويل في معاني التنزيل(تفسير الخازن). علاء الدين علي بن محمد الخازن (٧٢٥هـ). الطبعة[بدون]. بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩هـ.
- لسان العرب. ابن منظور. الطبعة الثالثة. بيروت. دار صادر، ١٤١٤هـ.
- لسان الميزان. أحمد بن علي، ابن حجر العسقلاني(٥٨٢هـ). تحقيق: دائرة المعرف النظامية بالهند. الطبعة الثانية. بيروت: دار الأعلمي، ١٣٩٠هـ.
- لطائف الإشارات. عبد الكريم القشيري(٤٦٥هـ). تحقيق: سعيد قطيفة. الطبعة[بدون]. المكتبة التوفيقية. التاريخ[بدون].
- لطائف المنن. ابن عطاء السكندري(٧٠٩هـ). تعليق: خالد عبد الرحمن العك. الطبعة الأولى. دمشق: دار البشائر،١٤١٢هـ.
- اللباب في تهذيب الأنساب. عز الدين ابن الأثير الجزري. الطبعة[بدون]. بيروت.دار صادر،١٤٠٠هـ.
- اللمع. أبو نصر السراج. تحقيق: عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي. الطبعة[بدون].

القاهرة. مكتبة الثقافة الدينية، التاريخ [بدون].

- لمع الأدلة. إمام الحرمين عبد الملك الجويني. تحقيق: فوقية حسين محمود. الطبعة الثانية. بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٧هـ.
- لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد "مع الشرح". ابن قدامة المقدسي. شرح: ابن عثيمين. تحقيق: أشرف عبد المقصود. الطبعة الثالثة. الرياض. مكتبة أضواء السلف، ١٤١٥هـ.

(م):

- مجمع الأحباب وتذكرة أولي الألباب. الشريف محمد الحسيني(٧١٧). الطبعة الأولى. دار المنهاج، ١٤٢٣هـ.
- المبتدعة وموقف أهل السنة والجماعة منهم. محمد يسري. الطبعة الأولى. مكة المكرمة: دار طيبة الخضراء، ١٤٢٦هـ.
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. الحافظ علي بن أبي بكر الهيثمي(٨٠٧هـ). الطبعة الثالثة. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٢هـ.
- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية. جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. الطبعة[بدون]. الرياض: دار عالم الكتب،١٤١٢هـ.
- مجموعة الرسائل المنيرية. الطبعة[بدون]. دار إحياء التراث العربي، التاريخ[بدون].
- محبة الله عند أهل السنة والجماعة ومخالفيهم. مريم الحوشاني. الطبعة الأولى. مكة المكرمة: دار طيبة الخضراء، ١٤٢٧هـ.
- المختصر في أخبار البشر. لعماد الدين أبي الفداء(٧٣٢هـ). تعلق: محمود ديوب. الطبعة الأولى. بيروت. دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ.
- مدارج السالكين. ابن القيم الجوزية. تحقيق: محمد حامد الفقي. الطبعة الأخيرة. بيروت. دار الفكر، ١٤٠٨هـ.
- مدارك التنزيل وحقائق التأويل" تفسير النسفي". عبد الله بن أحمد النسفي(٧١٠هـ). تحقيق: مروان محمد الشعّار. الطبعة الأولى. بيروت: دار النفائس، ١٤١٦هـ.
- مرآة الجنان وعبرة اليقظان. عبد الله اليافعي. الطبعة[بدون]. القاهرة. دار الكتاب العربي، ١٤١٣هـ.
- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح. الملا علي القاري. تحقيق: صدقي محمد العطار. الطبعة الأولى. بيروت: دار الفكر، ١٤١٢هـ.
- المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتردية. بسام الجابي. الطبعة الأولى. بيروت. دار ابن حزم، ١٤٢٤هـ.
- مسائل في الإيمان، صالح الفوزان. اعتنى به: عبد الرحمن الهرفي. الطبعة الأولى. مكة المكرمة. دار عالم الفوائد، ١٤٢٣هـ.

- المستدرك على الصحيحين. الحاكم النيسابوري. تحقيق: مصطفى عطا. الطبعة الأولى. بيروت. دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ.
- مسند الشهاب. محمد بن سلامة القضاعي. تحقيق: حمدي السلفي. الطبعة الثانية. بيروت. مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ.
- مسند الإمام أحمد. أحمد بن حنبل الشيباني. تحقيق: أحمد شاكر. الطبعة الرابعة. طبعة مؤسسة قرطبة. مصر.(ط ب) (ت ب).
- المصادر العامة للتلقي عند الصوفية عرضاً ونقداً. صادق سليم صادق. الطبعة الثانية. ١٤٢٧هـ. حقوق الطبع محفوظة للمؤلف.
- مظاهر الانحرافات العقدية عند الصوفية. إدريس محمود إدريس. الطبعة الثانية. الرياض. مكتبة الرشد،١٤٢٦هـ.
- معالم التنـزيل(تفسير البغوي). أبو محمد الحسين بن سعود البغوي(٥١٦هـ). تحقيق: خالد عبد الرحمن العك، مروان سوار. الطبعة الأولى. بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٦هـ.
- معالي الهمم. مخطوطة منسوبة إلى الجنيد البغدادي. مركز الملك فيصل. الرياض.
- معجم اصطلاحات الصوفية. عبد الرزاق الكاشاني(٧٣٠هـ). تحقيق: عبد العال شاهين. الطبعة الأولى. القاهرة: دار المنار، ١٤١٣هـ.
- المعجم الأوسط. أبو القاسم الطبراني. تحقيق: طارق بن عوض الله، عبد المحسن الحسيني. الطبعة[بدون]. القاهرة. دار الحرمين، ١٤١٥هـ.
- معجم البلدان. ياقوت الحموي. الطبعة[بدون]. بيروت. دار صادر، ١٣٧٦هـ.
- المعجم الصوفي. محمود عبد الرازق. الطبعة الأولى. جدة: دار ماجد عسيري، ١٤٢٥هـ.
- معجم الصوفية. ممدوح الزوبي. الطبعة الأولى. بيروت: دار الجيل، ١٤٢٥هـ.
- المعجم العربي لأسماء الملابس. رجب عبد الجواد إبراهيم. الطبعة الأولى. القاهرة: دار الآفاق العربية.
- المعجم الكبير. سليمان بن أحمد الطبراني. تحقيق: حمدي السلفي. الطبعة الثانية. الموصل. مكتبة الزهراء، ١٤٠٤هـ.
- معجم المؤلفين. عمر رضا كحالة. الطبعة[بدون]. بيروت. دار إحياء التراث العربي، التاريخ[بدون].
- معجم المفسرين. عادل نويهض. الطبعة الأولى. مؤسسة نويهض الثقافية، ١٤٠٣هـ.
- المعجم الوسيط. إبراهيم مصطفى وآخرون. الطبعة[بدون]. استانبول. المكتبة الإسلامية، التاريخ[بدون].
- المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها. عبد الله القرني. الطبعة الأولى. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد،١٤١٩هـ.
- المغني عن حمل الأسفار. أبو الفضل العراقي. تحقيق: أشرف عبد المقصود. الطبعة الأولى.

الرياض. مكتبة طبرية، ١٤١٥هـ.
- مفاتيح العلوم. محمد بن أحمد الخوارزمي. الطبعة الأولى. مصر. مطبعة الشرق،١٣٤٢هـ.
- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة. محمد السخاوي. تحقيق: محمد عثمان الخشت. الطبعة الأولى. بيروت. دار الكتاب العربي، ١٤٢٥هـ.
- المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى. أبو حامد الغزالي. ضبطه: أحمد قباني. الطبعة[بدون]. بيروت: دار الكتب العلمية، التاريخ[بدون].
- المقدمة. ابن خلدون. الطبعة[بدون]. بيروت. مؤسسة جمال، التاريخ[بدون].
- الملامتية والصوفية وأهل الفتوة. أبو العلا عفيفي. الطبعة[بدون]. دار إحياء الكتب العربية، ١٣٦٤هـ.
- الملل والنحل. محمد بن عبد الكريم الشهرستاني(٥٤٨هـ). تحقيق: محمد سيد كيلاني. الطبعة[بدون]. بيروت. دار المعرفة،١٤٠٠هـ.
- منتخب الزمان في تاريخ الخلفاء والعلماء والأعيان. أحمد بن علي الحريري(٩٢٦هـ). تحقيق: عبده خليفة. الطبعة الأولى. بيروت: دار عشتار، ١٩٩٣م.
- المنتظم. عبد الرحمن بن الجوزي. تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا. الطبعة[بدون]. بيروت. دار الكتب العلمية، التاريخ[بدون].
- المنقذ من الضلال. أبو حامد الغزالي. تحقيق: عبد الحليم محمود. الطبعة الثامنة. مصر. دار الكتب الحديثة، ١٣٩٤هـ.
- منهاج السنة النبوية. ابن تيمية. تحقيق: محمد رشاد. الطبعة الأولى. الرياض. إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤٠٦هـ.
- المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد. عبد الرحمن العليمي(٩٢٨هـ). تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد. الطبعة الأولى. بيروت. عالم الكتب، ١٤٠٣هـ.
- منهج التلقي والاستدلال بين أهل السنة والمبتدعة. أحمد عبد الرحمن الصويان. الطبعة الثالثة. الرياض: إصدار مجلة البيان، ١٤٢٢هـ.
- موازين الصوفية في ضوء الكتاب والسنة. علي بن السيد الوصيفي. الطبعة[بدون]. الإسكندرية: دار الإيمان، التاريخ[بدون].
- موطأ الإمام مالك. مالك بن أنس الأصبحي. تحقيق: فؤاد عبد الباقي. الطبعة[بدون]. مصر. دار إحياء التراث العربي. التاريخ[بدون].
- موقف الإمام ابن تيمية من التصوف والصوفية. أحمد بناني. الطبعة الثانية. جامعة أم القرى، ١٤١٣هـ.
- الموفي بمعرفة التصوف والصوفي. أبو الفضل جعفر بن ثعلب الأدفوي(٧٤٨هـ). تحقيق: محمد عيسى صالحية. الطبعة الأولى. الكويت: مكتبة دار العروبة، ١٤٠٨هـ.

(ن):

- نتائج الأفكار القدسية. مصطفى العروسي. صححه: عبد الوارث محمد علي. الطبعة الأولى. بيروت. دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ.
- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. يوسف بن تغري بردي(٨٧٤هـ). الطبعة[بدون]. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، التاريخ[بدون].
- نشر المحاسن الغالية. عبد الله اليافعي. تحقيق: خليل عمران. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٢هـ.
- نظرية المعرفة عند الجنيد البغدادي، دراسة مقارنة. محمد نور صمد كمباء. رسالة دكتوراة. جامعة الأزهر، ١٤١٥هـ.
- نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب. أحمد بن محمد التلمساني. تحقيق: إحسان عباس. الطبعة[بدون]. بيروت: دار صادر، ١٣٨٨هـ.
- نفحات الأنس من حضرات القدس. الملا نور الدين عبد الرحمن الجامي(٨٩٨هـ). تحقيق: محمد أديب الجادر. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ.

(هـ):

- هدية العارفين. إسماعيل باشا البغدادي. الطبعة[بدون]. دار الفكر، ١٤٠٢هـ.
- هذه هي الصوفية. عبد الرحمن الوكيل. الطبعة الرابعة. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٤هـ.

(و):

- ولاية الله والطريق إليها. إبراهيم إبراهيم هلال. الطبعة[بدون]. مصر:دار الكتب الحديثة، التاريخ[بدون].
- الوافي في الوفيات. الصفدي. تحقيق: أحمد الأرناؤوط، تركي مصطفى. الطبعة الأولى. بيروت. دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ.
- الوفيات. أحمد بن قنفذ القسنطيني. تحقيق:عادل نويهض. الطبعة[بدون]. بيروت. دار الآفاق، التاريخ[بدون].

(ي):

- اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر. الشعراني. الطبعة[بدون]. دار الفكر، التاريخ[بدون].

....

جريدة عكاظ العدد(١٥٣٠٦). ٢٠ رجب ١٤٢٩هـ.

....

قائمة المحتويات: